الطاعة السياسية
في الفكر الإسلامي
النص والاجتهاد والممارسة

الطاعة السياسية في الفكر الإسلامي

النص والاجتهاد والممارسة

هاني عبادي محمد سيف المغلِّس



المعهد العالمي للفكر الإسلامي



الطبعة الأولى 1435هـ/ 2014م

الطاعة السياسية في الفكر الإسلامي

تأليف: هاني المغلِّس

موضوع الكتاب: 1. الفكر السياسي الإسلامي 2. الطاعة السياسية
3. مفاهيم سياسية إسلامية

ردمك (ISBN): 978-1-56564-604-9

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
المركز الرئيسي - الولايات المتحدة الأمريكية
The International Institute of Islamic Thought
P. O. Box: 669, Herndon, VA 20172. USA
Tel: (1-703) 471 1133 / Fax: (1-703) 471 3922
www.iiit.org / iiit@iiit.org

مكتب الأردن - عمان
ص.ب. 9489 الرمز البريدي 11191
هاتف: 4611421 6 962 + فاكس 4611420 6 962 +
www.iiitjordan.org

مكتب التوزيع في العالم العربي
بيروت - لبنان
هاتف: 009611707361 - فاكس: 009611311183
www.eiiit.org / info@eiiit.org



إهداء

إلى أمتي

إلى بلدتي الطيبة... اليمن

وإلى كل بلدةٍ أفسدها المترفون

المحتويات

مقدمة

وَقَرَ في بنية الفكر السياسي الإسلامي المعاصر إشكاليات تعود بجذورها إلى حِقَب تاريخية بعيدة. وهذا ما يحفّز على البحث عن بُنى معرفية جزئية، ظلت حاضرة باستمرار، وتمارس دورها في إنتاج تلك الإشكاليات. وإذا كان من المهم التعرف إلى قسمات تلك البنى المعرفية، ومحاكمتها وفق الإطار الكلي للرؤية الإسلامية وحقائق الواقع الموضوعي، فإن الضرورة المنهاجية تقتضي البدء بإعادة موضعة هذه الإشكاليات في فكرنا المعاصر، وصياغتها على نحو يستوعب اللحظة التاريخية الراهنة التي تعيشها الأمة، ويتيح التعامل معها لا بوصفها امتداداً تاريخياً لإشكاليات تراثية فحسب، وإنما بوصفها معطىً واقعياً ينتمي إلى ظروف الواقع وملابساته.

وهذا التحديد الأولي للأفق العام الذي ستتحرك فيه إشكالية هذه الدراسة، بوصفها إشكالية معرفية نتجت عن الفكر خلال حركته في التاريخ، يضعنا في مواجهة قضية المفاهيم في الفكر السياسي الإسلامي؛ إذ إن أي فكر هو تجلياً لوحدات مفاهيمية متماسكة، ومن ثمَّ فإن التصدي لمشكلاته يتطلب تحليل بنائه المفاهيمي، وتعريضه للنقد والتفكيك والملاحظة التاريخية، للتعرف على الصيرورة الفعلية للمفاهيم؛ ومن ثم الافكار، وما لحقها من تغييرات وتبدلات. وفي مقدمة تلك المفاهيم؛ مفهوم الطاعة السياسية، بوصفه أكثر المفاهيم الإسلامية التصاقاً بقضايا الواقع العربي والإسلامي المعاصر، خاصة في تقاطعاته مع مسألة الشرعية والعنف السياسي، والعلاقة بين الدين والسياسة.

لقد ظلت مشكلة الطاعة السياسية من أعقد المشكلات في تراثنا

الإسلامي، فهي تمثل جوهر ممارسة السلطة، وما دار حولها من سجالات تَشكَّلَ على وقعها الوعي الإسلامي بقضية السلطة (الإمامة)، فانشعب هذا الوعي إلى فرق ومذاهب شتى، راح كل منها يؤسس لمشروعيته مستبطناً ما يثيره مفهوم الطاعة السياسية من معانٍ ودلالات أصلية أو مؤوَّلة. فمفهوم الطاعة السياسية مثَّل إحدى تجليات العلاقة بين السياسي والديني، وهي العلاقة التي لا تنفصم في الرؤية الإسلامية، فالمفهوم يجسد فعالية الشريعة في دائرة السياسة بما يتضمنه من ضوابط نظرية حاكمة للفعل السياسي وقادرة في الوقت نفسه على توليد آليات تطبيقية تستجيب لمقتضياته. وكذلك فإن طبيعة المفهوم وما يتضمنه من أبعاد وظيفية، تجعله قادراً على جذب أية سلطة سياسية في المجال الإسلامي إلى دائرة الشرع، وإن بدافع ذرائعي، للاسفادة من القدرات التعبوية للمفهوم في تحقيق تماسك المجتمع وتكتيله وراء السلطة السياسية، حتى إن ذلك ليظهر في أكثر النظم بعداً عن روح الشريعة وسمتها.

ومع ذلك، فإن هذا المفهوم يُعدُّ من أقل المفاهيم -التي تشكل جماع الرؤية الإسلامية لقضية السلطة- تعرضاً للدراسة والتحليل، الأمر الذي ساعد على جعله أحد المفاهيم المستقرة أو الجامدة في الفكر الإسلامي، مع ما يكتنفه من مشكلات، وما ينطوي عليه من غموض. فجانبٌ كبير من الفكر السياسي الإسلامي يميل إلى تقديم قضية الطاعة السياسية على أنها قضية محسومة بدلالاتها وحدودها وصورها، التي توقفت عندها في مراحل سابقة من تطور الفكر الإسلامي، فيُسْقِطُ عنها طابعها التاريخي، ليرقى بها إلى مصاف القضايا الاعتقادية واجبة الاتباع.

ويعتقد أهل السنة والجماعة أنّ مسألة الإمامة وما يتصل بها من قضايا، هي من المجتهدات أو الفروع -حسب التعبير الأصولي- ولذلك عادة ما يتم الارتكاز في دعوى الحسم تلك على الفكرة التي أصبحت تشكل ثقافة العامة، وهي أن طاعة السلطة السياسية تُعدُّ واجباً دينياً وفعلاً تعبدياً، دون الالتفات إلى أن الطاعة السياسية على المستوى الجمعي هي فعل اختيار يرتبط بالإرادة الإنسانية، يمارس ضمن علاقة متوازنة بين طرفي السلطة (الحاكم والأمة) وفق الضوابط والمقتضيات الشرعية، والتحديدات النابعة من مصلحة الجماعة،

ودون التفريق كذلك بين طاعة الحاكم بوصفه سلطة مشخصة، وطاعة الدولة بما هي تعبير عن الإرادة العامة للوجود الحضاري والاجتماعي للأمة المسلمة.

تنضاف إلى ذلك منظومة متكاملة ومحكمة من آليات الإكراه المادي والمعنوي، التي مورست طوال قرون ضد العقل المسلم، لدفعه اضطراراً للتسليم بشرعية النظم الاستبدادية والانقياد لها، كالتخويف من الفتنة، وتشويه المعارضات السياسية، وتبجيل السلطة، والتهوين من قيمة التغيير، وإثارة خوف الناس من سيطرة أهل البدع وضياع الدين واندراس تعاليمه. وهذه الآليات، وغيرها، هي الرافعة التاريخية والمسوغ العملي لفكر الطاعة السياسية كما تقدمه بعض تيارات الفكر الإسلامي. وهي ليست محض تكنيك سلطوي اعتمد على أدوات القهر والإرغام فقط، لكنها تأسست كذلك عبر فترات تاريخية ممتدة ضمن أنساق معرفية متعددة، أصبحت تشكِّل في مجملها النسيج المعرفي للفكر السياسي الإسلامي.

ويقوم المعمار الفقهي لقضية الطاعة السياسية على وجوب طاعة أولي الأمر وجوباً شرعياً، كما يفهم من ظاهر الآية قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ [النساء، 59]، ومع أن هذه الآية تفيد معنى الاختلاف بين أولي الأمر من جهة، والأمة من جهة ثانية، وتؤسس لجوازه في إطار مرجعية "الرد إلى الله والرسول عند التنازع"، مع ما يتضمنه ذلك من قيود على السلطة السياسية، إلا أن القيود القرآنية على الطاعة السياسية لم تحظ بالدرس والاهتمام، فعُدَّت الآية مصدراً لوجوب الطاعة السياسية في الكثير من النصوص التراثية، دون أن يَرِدَ على ذلك الوجوب أيُّ قيد قرآني، ودون التركيز على أن "المقصود الأصلي" في الآية الكريمة ليس طاعة أولي الأمر، وإنما الردُّ إلى الله ورسوله: (القرآن والسنة) عند التنازع، وهو ما يشير إليه بوضوح سياق الآية، أسباب نزولها كما سنوضح في هذه الدراسة.

وهذا البناء عينه يقوم على جملة من الأحاديث الواردة عن الرسول ﷺ،

التي تنصرف إلى وضع قيود شرعية على الطاعة السياسية، أهمها عدم معصية الخالق، وعدم إتيان المنكر. غير أن تلك القيود التي استشفها المحدثون والفقهاء من الأحاديث النبوية، ارتبطت بصورة مباشرة بتنظيم علاقة الحاكم بالشريعة وليس بالأمة. ومع أن الشريعة والأمة تشكلان كلاً واحداً ضمن علاقة توجيه واستجابة إيجابية ومتصلة، إلا أن علاقة الحاكم بالشريعة ينبغي أن تمر عبر الأمة كونها المستخلفة من الله عز وجل، وصاحبة التكليف الأصلي في إقامة شرعه. وغياب مثل هذا التصور يؤدي إلى إقصاء الأمة وتغييب الشريعة على حدٍ سواء.

وفي هذا السياق يمكن للسلطة السياسية القيام بأفعال وممارسات لاتندرج -بالضرورة- تحت مفهوم المخالفة الشرعية[1]، غير أنها قد تجانب المصلحة العامة، وقد يترتب عليها ضرر عاجل أو آجل، أو يكون لقطاعات واسعة من الأمة رأي آخر فيها، فهل ينبغي عند ذلك طاعة السلطة السياسية ومتابعتها؟ وهل تأخذ الطاعة السياسية هنا على وجه التحديد صفة الوجوب الديني، طالما أن أمور التدبير السياسي ذات الطبيعة الاجتهادية مفوضة لنظر الإمام كما هو موقف الفقه التقليدي؟

ظلت تلك المنطقة بعيدة عن الاهتمام المباشر في التراث السياسي الإسلامي، مع وجود ما يشير إلى أن البحث فيها حُسِمَ مبكراً لصالح تكريس الطاعة الكاملة للسلطة السياسية، الأمر الذي جعل إشكالية الطاعة السياسية أكثر تعقيداً، خاصة مع وجود آراء تذهب إلى وجوب طاعة الحاكم (الظالم/ الفاسق/ المتغلب) وجوباً دينياً وليس وجوب "ضرورة"، وهي آراء مبنية

---

(1) نقصد بذلك المسائل المظنونة أو المباحة التي تقع في دائرة الاجتهاد أو "العفو التشريعي"، ويسميها الشيخ عبد العزيز بن باز" الأمور التي ليس فيها منكر". انظر:
- ابن باز، عبد العزيز عبد الله. **المعلوم من واجب العلاقة بين الحاكم والمحكوم**، الرياض: دار الإمام أحمد، (د.ت.)، ص16. وأغلب المسائل السياسية والاقتصادية تندرج تحت هذه الدائرة كإبرام المعاهدات، وإعلان الحرب، وسياسة الأسعار، وصك العملة والجمارك وغيرها، والتي إما أن تخلو من أحكام شرعية، أو تتضمن أحكاماً شرعية قطعية، وإن وجدت قواعد شرعية عامة تساعد في التعامل معها.

بدورها على فهم جزئي تأويلي لبعض النصوص النبوية، وقراءة موضعية للواقع السياسي والاجتماعي تقوم على المقابلة الحادة بين الضرورة والشريعة، والدفع بـ"الضرورة" لتصبح شريعة الواقع وأساس مشروعيته، ولتتحول "الضرورة" من آلية للتعاطي مع متغيرات الواقع السلبي بغرض تجاوزها، إلى أداة لتكريسه وإدامته، دون أن يجري تطوير أنماط بديلة من الطاعة السياسية، تواجه "أنظمة الضرورة" بنوع آخر من الطاعة هو "طاعة الضرورة". وهذا ما نتج عنه خلل عميق على المستوى المعرفي تمثل في طاعة "نظم الضرورة" طاعة شرعية وجوبية، وبذلك فقدت القيود الشرعية على الطاعة السياسية قدرتها على الضبط والتوجيه فيما يتصل بتنظيم العلاقة بين السلطة والأمة.

إن الربط الدائم بين الطاعة السياسية وبعض المفاهيم الشرعية، كالكفر البواح والمعصية، مثّل أحد المآزق الكبرى في تراثنا السياسي الإسلامي. فالكفر البواح مُخْرِجٌ من الملة وليس عن استحقاق السلطة والطاعة فحسب، وهو ما لا يحتاج إلى كل ذلك التأكيد والتشديد. والسؤال المهم في هذه المسألة هو: لماذا كل هذا الحرص على الربط بين الطاعة السياسية والكفر البواح؟؛ إذ من المعلوم صعوبة إثبات الكفر البواح في حق السلطة السياسية، وهو ما يعني أن السلطة تصبح في مأمن من "الخلع" طالما لم ترتكب ما يُعدُّ كفراً بواحاً، فيتحول الكفر البواح -عملياً- إلى "حصانة" تحمي بها السلطة السياسية.

وكذلك فإن هذا الربط يسهم -إلى حدٍ كبير- في تحديد أدوات الصراع السياسي لتتقنع بالدين كأيدولوجيا، لممارسة الصراع مع السلطة، بحيث يصبح تكفير الحاكم هو المدخل الملائم والسبيل الوحيد -ربما- لتغييره، وهو ما يؤدي في نهاية المطاف إلى رواج "الفكر التكفيري" بين السلطة ومعارضيها السياسيين، وهي إشكالية ما زال أثيرها بفعل فعله في مشهد واسع من حياتنا المعاصرة.

فكيف يمكن تفعيل المفاهيم الشرعية الأخرى لتشكل ضابطاً كلياً لممارسة الطاعة السياسية بما يحول دون إطلاق هذا المفهوم على عواهنه،

ويجنّب الأمة الانزلاق إلى مهاوي التكفير أو التفسيق أو التبديع بوصفها أنماطاً تقليدية للممارسة السياسية؟ وما تلك المفاهيم التي يمكن استدعاؤها لتقوم بتلك المهمة؟ وهل الضوابط الشرعية المقيِّدة للطاعة السياسية مانعة من الاجتهاد في إيجاد "ضوابط سياسية" أخرى تستجيب لمقاصد الشريعة في تجنيب الأمة مخاطر الاستبداد، التي يقود إليها إطلاق مفهوم الطاعة السياسية؟ وهل هناك نمطٌ واحدٌ للطاعة السياسية، أم أن الوصل التفاعلي بين الشريعة والواقع قادرٌ على إنتاج أنماط متعددة من الطاعة السياسية تستجيب لحركة الظاهرة السياسية في تقلباتها وصيروراتها المختلفة؟

إن تكوين إشكالية الطاعة السياسية في الفكر الإسلامي يرجع كذلك الى المقابلة الحدِّية بين ثقافة الطاعة الكاملة وثقافة الخروج المسلح، فقد أسهمت بعض تيارات الفكر الإسلامي بسبب تشبثها بمقولات نابعة من مواقفها إزاء السلطة السياسية معَارضةً أو ولاء، في وضع المجتمع المسلم أمام خيارين بدا أن لا ثالث لهما؛ إما الطاعة الكاملة للحاكم وإن فَسَقَ وجار، وإما الخروج عليه. وأمام الفتن والحروب التي شهدها التاريخ الإسلامي منذ صدره الأول، وتراث الخوارج في الخروج على السلطة، وما اقترن به من ممارسات غير منطقية، أصبح غض الطرف عن الاستبداد السياسي هو الخيار الأكثر معقولية، ولم يكن أمام الفكر السياسي الذي نشأ متأخراً عقب الأحداث السياسية الكبرى التي شكَّلت مسارات الفكر والحركة في تاريخنا الإسلامي، سوى التعاطي مع الواقع الاجتماعي والسياسي كما هو، دون أن يرقى إلى تقديم فعل مبتكر ومتكامل في مجال علاقة الأمة بالسلطة، يساعد في الخروج من "جبرية" هذين الخيارين، فظل يحوم حولهما دون أن يقدم بديلاً ناجزاً، باستثناء بعض الإسهامات غير المكتملة، التي قدمها بعض رموز الفكر السياسي الإسلامي، جاءت متناثرة، بسبب عدم الاعتناء بآليات ووسائل تطوير ثقافة بديلة عن الثقافتين السائدتين لأسباب ستكشف عنها الدراسة.

والسؤال الجدير بالاهتمام كذلك هو: كيف تمكنت تلك الأفكار الداعية إلى القبول بالأمر الواقع، وممارسة الطاعة السياسية بكونها فريضة دينية دون تحديدات ملائمة من اختراق السياج الإسلامي من المبادئ والتعاليم المنفرة

من الظلم والمبغِّضة بأهله؟ وكيف طمست المحاولات الجنينية لبعض رواد الفكر الإسلامي، التي كان يمكن لها أن تشكل ثقافة مناهضة لثقافة الرضا بالظلم؟ وإذا كان بالإمكان تفهم أن يتم التشديد على فكرة وجوب الطاعة السياسية من باب الحرص على المصلحة العامة للأمة، ودرء الفتن عنها -وهو ما يُعدُّ محل مناقشة في هذه الدراسة- فكيف ساغ قبول ثقافة الرضا بالظلم، التي تذهب إلى حد تحريم كراهية الحاكم الظالم، وإيجاب الدعاء له بظهر الغيب، وهي أمور قلبية يكشف التركيز عليها عن أن تلك الثقافة لم تتوقف عند حدود التعاطي الظرفي مع الأمر الواقع، وإنما جاوزته إلى إعداد المجتمع وتهيئته نفسياً لقبول استمراره، والعبث بالشعور الإسلامي العام النافر من الظلم؟.

هذا وصف مجمل لأبعاد إشكالية الطاعة السياسية في الفكر الإسلامي، بوصفها قضية معرفية قابلة للبحث والنقد التاريخي. أما الطريقة التي سنتناول بها ما يتعلق بهذا المفهوم من إشكاليات وقضايا، فتتمثل بمجموعة من الخطوات الإجرائية المتتابعة، التي تشكل ما يمكن أن نصفه بملامح متطورة لمنهجية إسلامية في نقد المفاهيم وتأصيلها وبنائها، على التالي:

- نسبة المفهوم إلى مصدره القرآني، والتعرف على خصائصه الجوهرية في بيئة النص القرآني، ونصوص السنة النبوية الصحيحة.
- تحليل بنية المفهوم في مستويات ثلاث: معجمية واصطلاحية ومعرفية، للكشف عن دلالاته الأصلية والإضافية، وما يتضمنه من تصورات وأبعاد سياسية ومعرفية مباشرة وغير مباشرة.
- ملاحظة وتفسير التغيرات التي لحقت بالمفهوم نتيجة للممارسات التاريخية: السياسية والعلمية، وتعقُّب ما نجم عنها من آثار، وتعيين مساحة حضور تلك التغيرات في التصور الإسلامي للسلطة السياسية .
- الكشف عن الصياغة التاريخية للمفهوم، والتعرف على الحقول المعرفية التي شاركت في إنجازها، والآليات التي استخدمت في إرسائها.

- نقد تلك الصياغة التاريخية، والكشف عن طابعها التأويلي، وعناصرها المتغيرة، تمهيداً لتحييد الأثر التاريخي الذي لحق بالمفهوم.
- تقديم رؤية جديدة لإعادة بناء المفهوم، باستيعاب خصائصه القرآنية وحقائق الواقع الإسلامي المعاصر.
- تقديم إطار مقترح يتضمن بعض الأفكار التطبيقية التي تُكِسبُ المفهوم قابلية التطبيق العملي.

ولا يفوتني في الأخير أن اتقدم بالشكر الجزيل لكل من قدم يد العون في سبيل إنجاز هذا الكتاب، وأخص بالذكر الدكتور عبد الخبير محمود عطا والدكتور علاء عبدالحفيظ من جامعة أسيوط، والدكتور سيف الدين عبدالفتاح من جامعة القاهرة، كما أتقدم بعظيم الامتنان للدكتور إبراهيم البيومي غانم، وكذلك أشكر الدكتور علي الحاوري، والدكتور حكيم عبدالوهاب السماوي (رحمه الله) من جامعة صنعاء، كما أعبر عن عميق تقديري وعرفاني للمعهد العالمي للفكر الإسلامي وامتناني للجهود التي بذلها من أجل إخراج هذا الكتاب بهذه الصورة الطيبة.

وبعد، فأحمد الله أن أعانني على إنجاز هذا العمل، وأسأله عز وجل أن يحقق به النفع، وأن يكون عونا لجيل الثورات العربية في معركته المستمرة ضد الاستبداد والجمود سعيا لإنهاض الأمة وتحقيق عزتها وتقدمها.

هاني عبادي المغلِّس

الفصل الأول

الطاعة السياسية في الفكر الإسلامي: إطار عام

في هذا الفصل تأسيس نظري لمفهوم الطاعة السياسية، من خلال دراسة ظاهرة السلطة في المجتمعات الإنسانية، والجدل الوجودي الذي صاحبها. ويبرز في ثنايا الفصل، الأساس الاجتماعي لفكرة الطاعة ودوافعها المادية والنفسية والثقافية. ثم يقف عند نشأة السلطة في سياق التطور التاريخي الإسلامي والخصائص المميزة لتلك النشأة، بما يتيح -بعد ذلك- الانتقال لتحديد مكانة فكرة الطاعة السياسية في التفكير الإسلامي، وتحليل علاقاتها بشبكة المفاهيم الأخرى، التي تشكل بمجموعها منظومة القيم السياسية الإسلامية.

أولاً: فكرة الطاعة السياسية

1 - نشأة السلطة

أ - نشأة السلطة السياسية في المجتمعات الإنسانية:

تعد ظاهرة السلطة إحدى الظواهر التي لازمت تطور المجتمعات البشرية. فميل الإنسان الطبيعي إلى الاجتماع دفعه إلى التفكير في تنظيم وجوده الاجتماعي، بما يخدم حاجاته الإنسانية المختلفة. وقد وجدت نتيجة لذلك أشكال متعددة من التنظيم الاجتماعي: الأسرة، والعشيرة، والقبيلة إلا أن الدولة ظلت الشكل الأرقى للتعبير عن ذلك الوجود؛ إذ شكلت إطاراً أوسع

للعيش المشترك، ارتكز على وحدة مصالح الجماعة السياسية، وامتلاك خاصية السيادة[1].

على أن إقرار امتلاك الدولة لسلطة عليا يكون لها بموجبها الحق في احتكار القوة القهرية، والتقرير في الشأن العام، لم يحدث إلّا في مراحل متأخرة، ارتبطت بتحول ولاء الفرد من الوحدات الأقل مستوى إلى الدولة، ضمن نظام تراتبي أصبحت الدولة بسلطتها السياسية متصدرة له[2]، أما قبل أن يصبح للدولة سلطتها السياسية الشرعية المعترف بها اجتماعياً، فقد كان على الممسكين بزمام السلطة البحث عن مصادر فعلية للقوة الاجتماعية، تمكّنهم من مزاولة سلطتهم.

ويشير هذا إلى أن الوجود التاريخي للدولة لم يحسم مسألة السلطة السياسية؛ أي مَن الذي يزاول مَهام الحكومة ويتولى إصدار الأوامر؟ ووفق أية قواعد؟ وهي المسألة الأكثر التصاقاً بقضية الطاعة السياسية، التي على أساسها ينتظم الفرد مع السلطة السياسية في علاقة طاعة أو تمرد. لقد ترسخت فكرة الدولة، لكن طبيعة السلطة السياسية وحدودها ظلت مشكلة ملحّة ومقلقة للتفكير الإنساني. وقد استدعى هذا إعادة توجيه البحث صوب الدولة ذاتها، بالتساؤل عن أصل الدولة ومبدأ وجودها، بوصفه وسيلة للكشف عن أبعاد هذه المسألة[3].

بيد أن البحث في أصل الدولة كان بحثاً في اللاتاريخ، وهو ما أضفى قدراً كبيراً من عدم اليقين حيال المشكلات المرتبطة بالسلطة السياسية. يقول أرنست كاسيرر "لا جدال أننا لن نستطيع تحديد لحظة محددة في التاريخ الإنساني ظهرت فيها الدولة لأول مرة"، لكنه يرى أن المشكلة -كما طرحها

---

(1) دوفرجيه، موريس. **علم اجتماع السياسة**، ترجمة: سليم حداد، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط.2، 2001م، ص19.

(2) شترايز، جوزيف. **الأصول الوسيطة للدولة الحديثة**، ترجمة: محمد عيتاني، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، (د.ت.)، ص13.

(3) كاسيرر، أرنست. **الدولة والأسطورة**، ترجمة: أحمد حمدي محمود، القاهرة: وزارة الثقافة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975م، ص232-234.

أصحاب فكرة العقد الاجتماعي- "تحليلية" وليست "تاريخية" فهم "قد فهموا كلمة "أصل" بمعنى منطقي، لا بمعنى "السبق الزمني"، فليس ما يسعون للبحث عنه بداية الدولة، بل مبدأ الدولة أو تبرير وجودها"[1]. ومع ذلك، فإن الأمر لم يكن ليخلو من افتراضات نظرية، سواءً فيما يتعلق بفهم الطبيعة البشرية أم فهم طبيعة الدولة وأساس وجودها. ويبدو أنه لا مناص من محاولة التفكير مجدداً في هذه المسألة، لما يترتب عليها من نتائج تتعلق بعلاقة الفرد بالسلطة السياسية. وأول ما يقود إليه التأمل في هذه المسألة، هو أن السلطة السياسية تشكلت على قاعدة من التباينات الاجتماعية في تقييم أهداف الوجود الاجتماعي، وهذا يعني أن هناك سؤالاً يسبق السؤال الذي يدور على مبدأ وجود الدولة، وهو السؤال عن الغاية من الوجود الاجتماعي ذاته.

حاولت الفلسفة تقديم إجاباتها عن هذا السؤال الوجودي، الذي كان العنصر الأهم في تحفيز التفكير الفلسفي، وأصبح أحد مباحثها: مبحث الوجود. لكن الفلسفة لم تقدم أكثر من تعميمات بسيطة ومجردة، سرعان ما أعرضت عنها لتقفز -خاصة مع أرسطو- إلى بحث المسائل التقنية المتعلقة بالسلطة السياسية من حيث أنواع الحكومات، وأصناف الدساتير، دون استيفاء البحث في السؤال الأول. وما كان للفلسفة أن تقدم أكثر من ذلك، لأنها انطلقت في محاولة تفسير غاية الوجود الاجتماعي من الواقع الاجتماعي ذاته[2]، ويرى ماكس فيبر أن كافة العلوم أخفقت في تقديم إجابات عن الأسئلة الوجودية كالألم، والشر، والحياة، والموت، لذلك فإن "الأجوبة

(1) المرجع السابق، ص233.

(2) أقصى ما قدمتاه المدرستان الرواقية والأبيقورية، -وهما مدرستان فلسفيتان عنيتا بخاصة بالإجابة عن سؤال: "لماذا نعيش وكيف نعيش؟"- هو الدعوة لتحرير الإنسان من الخضوع للسلطة السياسية وتسليم قياده للذة الطبيعية. انظر حول ذلك:
- شوفاليه، جان جاك. **تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية**، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط.4، 1998م، ص119.

الدينية لهذه القضايا كانت لها التأثير الكبير لا على الأفراد فحسب بل أيضاً على سير المجتمع الإنساني بصفة عامة"[1].

لقد تولت العقيدة في الحضارات ذات الرسالات السماوية الإجابة عن التساؤل حول الغاية من الوجود الاجتماعي، إذ إن معرفة تلك الغاية ترتبط بصانع ذلك الوجود، وليس بمن يمارس أدواراً مرسومة فيه، أما في الحضارات التي لم يكن للدين فيها كبير أثر فقد تولت الأسطورة تحديد الغاية من الوجود الاجتماعي، وتصميم النسق الثقافي المنسجم معها، والمنتج لنمط السلطة السياسية الخاص بها، في كلتا الحالتين كان هناك عنصر غيبي من خارج السياق الوجودي للمجتمع يتولى الإجابة عن تلك التساؤلات. ويشير هذا الأمر بوضوح إلى أن السؤال عن مصدر السلطة السياسية ارتبط بتحديد غايات الوجود الاجتماعي، وهو الأمر الذي لم يحدث بعيداً عن الاعتقاد الديني أو الإيمان بالأسطورة. ومن هنا يمكننا فهم كيف أن "القانون الديني أسهم في تحقيق علاقة الأمر والطاعة اللازمة للمجتمع السياسي"[2].

من جهة أخرى، فإن تأثير المعتقد الديني في نشأة السلطة السياسية ارتبط بحقيقة أن السلطة كما تنشأ عن تعارضات وتباينات اجتماعية، فإنها تظل في حاجة إلى الحد الأدنى من التكامل. والحاجة إلى الصراع والتكامل في الوقت ذاته، الذي يبدو متناقضاً في جوهره ويشكل إحدى الإشكاليات الصعبة في بحث مسألة السلطة السياسية، ويمِّثل مشكلة مستعصية على التفكير الإنساني، إن لم يكن قد فرغ من الإجابة عن السؤال المرتبط بالغاية من وجوده الاجتماعي، بوصف هذا الوجود ضابطاً للصراع ونقطة للتكامل في آن.

وتقدم نظريات تفسير نشأة الدولة تصورات متباينة تتعلق بأصل السلطة

---

(1) الهرماسي، عبد الباقي. **علم الاجتماع الديني: المجال- المكاسب- التساؤلات**، ضمن: مجموعة من المؤلفين، **الدين في المجتمع العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الجمعية العربية لعلم الاجتماع، 1990م، ص17.

(2) غالي، بطرس بطرس، وعيسى، محمود خيري. **المدخل في علم السياسة**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1988م، ص182.

السياسية[1]. وتبدو هذه النظريات غير معنية بالسؤال عن غايات الوجود الاجتماعي بوصفه مقدمة لازمة لبحث مسألة أصل السلطة السياسية، فهي تتحرك خارج الإطار الكوني للبحث الفلسفي المتقدم؛ أي بحث مسألة السلطة السياسية في إطار العلاقة الثلاثية الأطراف: الله/ الكون/ الإنسان. أما نظرية الحق الإلهي للملوك -إحدى نظريات تفسير نشأة الدولة- فترى في الدولة عقوبة إلهية، نتيجة للخطيئة البشرية التي حدثت في الجنة[2]، ومن ثمَّ فهي لا تهتم بتفسير نشأة الدولة، وتستعيض عن ذلك بالتركيز على تبرير حق الملوك في الحكم مع عدم إخضاعهم لأية سلطة عليا. وباستثناء هذه النظرية ذات القدرة التفسيرية المحدودة للغاية، فإن نظريات تفسير نشأة الدولة تؤكد النشأة الطبيعية للدولة بتوسُّط عوامل مختلفة كالقوة، والمصلحة، والوعي، والقرابة، والدين. ويشير هذا إلى أن وجود السلطة السياسية في المجتمع الإنساني كان في حقيقته انعكاساً لصراع تداخلت فيه عوامل متعددة داخل السياق الاجتماعي، وهو ما يجعل من السلطة السياسية إفرازاً لحركة ذلك الصراع، ينسجم مع توزيع عناصر القوة الفعلية في المجتمع.

إن المسار الذي تشكلت وفقاً له السلطة السياسية -طبقاً لنظريات أصل الدولة- لم يكن ليسمح لها بتجسيد الأهداف والحاجات الموضوعية التي وجدت من أجلها، أو يجنبها أهواء الممسكين بزمامها، لذلك فقد كان لابد من وجود عنصر من خارج السياق الصراعي للمجتمع، يؤدّي دور الضابط للسلطة السياسية[3]؛ إذ لم يكن متاحاً للسلطة في بداية الأمر أن تقوم بالدورين

---

(1) أهم هذه النظريات نظرية القوة، ونظرية التطور الأسري، ونظرية العقد الاجتماعي، بالإضافة إلى النظرية الثيوقراطية، وجميعها تحاول تقديم تفسير لنشأة الدولة بالاعتماد على بعض العوامل الطبيعية والاجتماعية، انظر حول نظريات تفسير نشأة الدولة:
- الجرف، طعيمة، **نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم "دراسة مقارنة"**، القاهرة: دار النهضة العربية، 1978م، ص23-66.

(2) كاسيرر، **الدولة والأسطورة**، مرجع سابق، ص150.

(3) يؤكد أفلاطون ذلك من خلال ما يصفه بالحاجة إلى "مشرِّع عظيم" أو "ذهن بشري مؤيد ببعض العون الإلهي" لتجنب تغلب "الإرادة المستبدة" للسلطة وارتدادها إلى الاستبداد. انظر:
=

معاً؛ أي أن تكون حاكمة وضابطة في آن، لأنها أساساً محل تساؤل ونقد وصراع[1]. وهذا العنصر الخارجي حاولت تقديمه نظرية العقد الاجتماعي، فقام بعض روادها، وبخاصة جان جاك روسو، بمحاولة تجريد الوجود الاجتماعي عبر مقولة "الإرادة العامة"، ليصبح قوة متعالية وغير منحازة تُحِكُم السيطرة على الظاهرة السياسية من خارجها.

لقد تابع الفكر الغربي، وخاصة فلاسفة الأنوار في القرن الثامن عشر الميلادي، القيام بسلسلة من التجريدات: الدستور، والسيادة، والرأي العام، لتصبح السلطة السياسية -في نهاية المطاف، عبر آليات التمثيل والتصويت الانتخابي- قوة متعالية تحدُّ نفسها بنفسها؛ أي إن السلطة المجردة: الدستور والقانون تحد السلطة المجسدة: الأفراد الممارسون للسلطة[2]، لتنبثق طاعة السلطة السياسية عند ذلك عن السلطة السياسية ذاتها، ولتصبح الطاعة مسوّغة بمنطق السلطة، ويتم الاستناد إلى مرجعية السلطة: الدستور، والقانون، والمؤسسات، في تسويغ تلك الطاعة.

ب - نشأة السلطة السياسية في الإسلام:

ينطلق الإسلام في تصوره للسلطة السياسية من تحديد غايات الوجود الاجتماعي: العبودية لله والاستخلاف في الأرض. ومن ثمَّ فهو يوفر على العقل الإسلامي عبء السؤال الوجودي المشار إليه آنفاً، ويصرف طاقته إلى الاعتناء بتحقيق تلك الغايات والمقاصد. ويقدم ابن خلدون(ت 808 هـ) تصوراً لنشأة السلطة السياسية، يقوم على الميل الطبيعي الاجتماعي للإنسان، الذي يدفعه لطلب الوازع والعمل على تكوين السلطة السياسية.

= - أفلاطون. **القوانين**، ترجمه من اليونانية إلى الإنجليزية: تيلور، ترجمه إلى العربية: محمد حسن ظاظا، القاهرة: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986م، ص187.

(1) دانكان، جان ماري. **علم السياسة**، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1992م، ص125.

(2) لا تختلف نظرية فصل السلطات عند منتسكيو عن ذلك، فهي تقوم على فلسفة حد السلطة بالسلطة.

ونظراً لأن الملك الطبيعي يقوم على العصبية والغلبة، فهو ليس أميناً في كل الأحوال على تمثيل الغايات الاجتماعية، لذلك تظهر الحاجة إلى ضابط من خارج الوجود الاجتماعي، يكفل تحقيق أهداف المجتمع، ويحد من أخطار الملك الطبيعي، يقول ابن خلدون: " فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة حتى في الملك الذي هو طبيعي للاجتماع الإنساني فأجرته على منهاج الدين ليكون الكل محوطاً بنظر الشارع "(1).

وَتجسُّد السلطة السياسية في الإسلام نتاجُ التقاء الميل الطبيعي للاجتماع الإنساني مع ما يسميه ابن خلدون "بالصبغة الدينية" ؛ أي التقاء المنهج بالفطرة، دون إهدار العوامل الاجتماعية والتاريخية بالطبع. وهذا المعنى نجده كذلك عند ابن تيمية (ت 728 هـ) في ما ذهب إليه من أن "جماع الدين وجميع الولايات هو أمر ونهى [أي علاقة سلطة] فالأمر الذي بعث الله به رسوله هو الأمر بالمعروف، والنهى الذي بعثه به هو النهى عن المنكر "(2).

ويمكننا العثور على وجهتي نظر متباينتين فيما يتعلق بنشأة السلطة في الإسلام، الأولى يمثلها الفكر الاستشراقي، وترى أن نشأة السلطة السياسية ممثلة في دولة المدينة التي أسسها الرسول ﷺ كانت خاضعة لظروف البيئة العربية، وانعكاساً لميزان القوى فيها، وتعدّها وفقاً لذلك مجرد تحالف بين القبائل(3). أما الثانية، فيقدمها مفكرون مسلمون، وترى في الدولة نتاجاً مباشراً للدين. أي إن الدولة من صنع الدين، لذلك فإنها تَعدُّ الدولة هي الدين

---

(1) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. **تاريخ ابن خلدون (المقدمة)**، بيروت: مكتبة المدرسة، ودار الكتاب اللبناني، ط.2، 1993م، مج1، ص337.

(2) ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه، القاهرة: دار الرحمة، (د.ت.)، مج28، ج8، ص65.

(3) وات، مونتغمري. **الفكر السياسي الإسلامي "المفاهيم الأساسية"**، ترجمة: صبحي حديدي، بيروت: دار الحداثة، 1979م، ص24.

والدين هو الدولة[1]. إن وجهة النظر الأولى تهدر محورية عنصر الدين في تشكيل الدولة الإسلامية، أما الثانية فلا تقيم وزناً للتطورات الاجتماعية التي واكبت نشأة الدولة.

وفي تقديرنا، فإن السلطة التي أسسها الرسول ﷺ كانت نتاجاً طبيعياً للتطور التاريخي الذي مرت به الجماعة المسلمة في مكة المكرمة، فالرسول الذي حمل مشروع الدولة في المرحلة المكية، كان قد وجّه أصحابه بالهجرة إلى الحبشة حين رأى ما نالهم من العذاب والضيم، ويوحي ذلك بوجود باعث اجتماعي في تكوين مشروع الدولة الإسلامية إلى جانب الباعث العقدي المتمثل في إعزاز الدين، هو تحقيق أمن الجماعة المسلمة[2]، ثم ذهب عليه الصلاة والسلام بنفسه إلى الطائف يطلب المنعة للدين من ثقيف، وهي محاولة بشرية لم تُكلَّل بالنجاح، إلا أنها كانت نقطة تحول في مخاض تشكل مشروع الدولة، إذ ترسخت فكرة الدولة؛ بوصفها مطلباً ضرورياً وحيوياً لتحقيق المنعة للدين، وبهذا الأمر أفصح الرسول ﷺ في مناجاته لربه بعد أن لقي صدوداً عنيفاً في الطائف[3]، بعد ذلك أخذ عليه الصلاة والسلام يعرض نفسه على

---

(1) عودة، عبد القادر. **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، القاهرة: المختار الإسلامي للطباعة والشر والتوزيع، ط.3، 1978م، ص73. وذلك على الرغم من إشارته إلى الدور التوجيهي والإرشادي للإسلام لنشأة الدولة. كما يذهب الدكتور محمد سلام مدكور إلى أن الدولة أزلية وقديمة بقدم القرآن، لأن أحكامها وردت فيه. انظر:
- مدكور، محمد سلام. **معالم الدولة الإسلامية**، الكويت: مكتبة الفلاح، 1983م، ص83. وهذا قريب من كلام الإيجي الذي جعل اختيار الإمام كاشفاً عن إرادة إلهية أزلية.

(2) انظر قوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النور: 55].

(3) جاء فيها قوله عليه الصلاة والسلام "اللهم إليك أشكو ضعف قوتي وهواني على الناس يا أرحم الراحمين أنت رب المستضعفين وأنت ربي إلى من تكلني؛ إلى بعيد يتجهمني أم إلى عدو ملّكته أمري..." انظر:
- ابن كثير. عماد الدين أبو الفداء إسماعيل. **البداية والنهاية**، تحقيق وتدقيق: أحمد أبو ملحم، علي نجيب عطوي، فؤاد السيد، مهدي ناصر الدين، علي عبد الساتر، القاهرة: دار الريان للتراث، 1988م، ج3، ص134.

القبائل العربية في مواسم الحج، وكان ذلك بأمر من الله عز وجل. ويمكن اعتبار ذلك إذناً إلهياً بالعمل على تكوين الدولة، يشبه الإذن للرسول ﷺ بالهجرة إلى المدينة، ثم الإذن له بحرب قريش في قوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَـٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ [الحج: 39].

لقد نشأت الدولة الإسلامية إذن تحت توجيه الدين وإرشاده، فالدين هو الذي حمل الوعد بالتمكين، وهو الذي أذن للرسول صلى الله عليه وسلم ببدء العمل لتكوين الدولة، ثم بالهجرة إليها، ومن مبادئه استلهمت الدولة مبادئها والقواعد التي أقيمت عليها. بيد أنه لا يمكن عدّ الدولة وضعاً إلهياً، أو معطى مباشراً للدين؛ إذ تختلف الدولة الإسلامية عن حالات الملك التي آتاها الله عز وجل أنبياءه من قبل، فالرسول ﷺ لم يوهب مُلْكاً أو سلطاناً ناجزاً، وإنما أقام دولة من داخل الإطار التاريخي للبيئة العربية، ولم يشيِّد له الله عز وجل دولة في المدينة ليهاجر إليها. لقد كان حضور الدين في الدولة حضوراً إرشادياً في مرحلة تأسيسها، ثم تشريعياً بعد تكوينها، وهذا ما أشار إليه ابن خلدون في قوله: "لما شيد لهم الدين أمر السياسة بالشريعة وأحكامها المراعية لمصالح العمران ظاهراً وباطناً"[1] وذلك في سياق حديثه عن أهمية الدين في إقامة الدولة واستمرارها بالنسبة للعرب. إن قراءة نشأة الدولة الإسلامية على هذا النحو، لا تقلل من دور الدين في كونه محركاً نحو بناء الدولة وباعثاً عليها، لكنها لا تكتفي بذلك، وإنما تبرز دور العامل الاجتماعي، التاريخي وتعطيه أهميته الكبرى، بالنظر إلى أن الحاجة إلى الدولة لم تتبلور بمعزل عن التجربة الإسلامية التاريخية مع كفار قريش في مكة. وهذا لا يجافي حقيقة أن الدين يتضمن فكرة الدولة ويقود إليها، وإنما يحيل إلى أن تكوين الدولة بوصفها مشروعاً تاريخياً كان رهناً بإدراك المسلمين الحاجة إليها، والعمل من أجل إقامتها في إطار واقعهم الاجتماعي والتاريخي[2].

(1) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص268.

(2) إن التسليم بمثل هذه القراءة التاريخية التي تراعي الشرط الاجتماعي في البناء العقدي للدولة في الإسلام، يجعل من السهل -بعد ذلك- مناقشة الدولة وتنظيماتها ووظائفها ومشكلاتها -بما فيها قضية الطاعة- من زاوية التطور الاجتماعي والسياسي والمعرفي، =

من جهة أخرى فإن عنصر الدين كان عاصماً من إنشاء الدولة على قاعدة من المساومات، أو الاستجابة الانفعالية لقانون الغلبة. لقد ضمن الدين تحقيق المثالية التي احتاجت إليها الدولة في بداية إنشائها، فلم تأت دولة المدينة نتاجاً لمساومات بين زعماء قبائل[1]. وكذلك لم تكن انعكاساً لعصبية ما، أو ميزان قوى اجتماعي، فالرسول ﷺ الذي كان محارباً ومطارداً في قومه، هو الذي حدد بنود البيعة في علاقته مع قوم: أهل المدينة، هم الأقوى بمعايير القوة المادية. وفي هذا الصدد يمكن الإشارة إلى أن إنشاء الدولة تطلَّب صيغة مخصوصة من العقود ذات طبيعة دينية وسياسية مزدوجة، تقوم على السمع والطاعة للرسول، بكونه نبياً موحى إليه، وكونه قائداً فُوض إليه أمر الأمة. وقد اقتضت طبيعة العقد في بيعة العقبة الثانية تعهد الأنصار بطاعة الرسول ﷺ على كل حال، في العسر واليسر، والمنشط والمكره، وحتى في حال الأثرة عليهم، في مقابل جزاء أخروي هو الجنة. ويُظهِر ذلك العقد هيمنة الصبغة الدينية على الجوانب الأخرى، وهو أمر اقتضاه ظرف تأسيس دولة المدينة.

على أن الرسول ﷺ، وكذلك الأنصار، كانوا على وعي تام بطبيعة ذلك

= ويدفع بالدولة بعيدا عن أية قداسة دينية يمكن أن تلصق بها عند تقرير نشأتها الدينية المطلقة، دون مراعاة الظروف الاجتماعية والتاريخية لتلك النشأة، وكذلك فإنّ هذه القراءة تتيح الحديث بمرونة أكثر عن مدنية الدولة في الإسلام؛ إذ تصبح تلك السمة المدنية معطىً للتفسير الاجتماعي والتاريخي للدولة لا خِلعة إيديولوجية مفارقة لها كما هو الحال في الدراسات التي تمزج المدنية بالعلمانية.

(1) في هذا الصدد تذكر المصادر التاريخية أن الرسول ﷺ عندما عرض نفسه على بني عامر بن صعصعة" فدعاهم إلى الله وعرض عليهم نفسه، فقال له رجل منهم يقال له بحيرة بن فراس: والله لو أني أخذت هذا الفتى من قريش لأكلت به العرب، ثم قال له: أرأيت إن نحن تابعناك في أمرك ثم أظهرك الله على من يخالفك أيكون لنا الأمر من بعدك قال: الأمر لله يضعه حيث يشاء، قال: فقال له: أفنهدف نحورنا للعرب دونك فإذا ظهرك الله كان الأمر لغيرنا، لا حاجة لنا بأمرك"، وتكرر ذلك الأمر مع قوم من كندة قالوا للرسول عليه الصلاة والسلام: "إن ظفرت تجعل لنا الملك من بعدك؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الملك لله يجعله حيث يشاء. فقالوا: لا حاجة لنا فيما جئتنا به". انظر:

- ابن كثير، **البداية والنهاية**، مرجع سابق، مج2، ج3، ص137- 138.

العقد وحدوده. لقد وجدت عناصر سياسية في بنية ذلك العقد بدأت تتكشف في أثناء جريان حركة الدولة في المدينة. ففي غزوة بدر كان الرسول ﷺ مصرّاً على طلب رأي الأنصار قبل بدء قريش بالحرب، وهو ما عكس إدراكه لحدود البيعة مع الأنصار، لذلك لم يلزمهم بالطاعة خارج حدود ذلك العقد كما سيأتي تفصيل ذلك لاحقاً.

بُعْيد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام، تداعى الأنصار إلى الاجتماع في سقيفة بني ساعدة، للبحث في تأمير أحد زعمائهم: سعد بن عبادة، لخلافة الرسول عليه الصلاة والسلام، وكان ذلك إيذاناً من الأنصار بإنهاء صيغة العقد المخصوص الذي قامت عليه الدولة، ومحاولة لتأمين عبور الدولة من مرحلة "دولة الرسالة" إلى مرحلة "الدولة المدنية"، وهما مرحلتان غير منقطعتين معرفياً، إلا أنهما متمايزتان سياسياً، وتكشف الجدالات التي دارت في السقيفة بين المهاجرين والأنصار، عن تفكير مبكر بمآل الدولة وصيرورتها، تلاشى خلف الجدل حول تحديد شخص الخليفة، ولم يتح له الظهور إلا بعد أن وقع ما كان قد حذر منه الأنصار بخطابهم للمهاجرين: " والله ما نحسدكم على خير ساقه الله إليكم، وما أحد من خلق الله تعالى أحب إلينا ولا أعز علينا ولا أرضى عندنا منكم، ونحن نشفق مما بعد اليوم..."[1]، هذا الخطاب عكس قلقاً لدى الأنصار حول مصير الدولة، ونظام الحكم فيها بعد انقضاء جيل الصحابة. وهو تفكير سياسي مبكر يبدو أن مؤشراته لم تكن نفسها بالدرجة من الوضوح لدى جميع الصحابة الذين شهدوا السقيفة.

ت - طبيعة السلطة في الإسلام:

ذكرنا أن الدولة التي جاءت نتاجاً لتضافر العاملين: العقدي، والاجتماعي، متمثلاً في الحاجات العملية للجماعة المسلمة وتجربتها في مكة

---

(1) الطبري، عبد الله بن محمد بن أبي بكر. **الرياض النضرة في مناقب العشرة**، تحقيق: عيسى عبد الله محمد مانع الحميري، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط.1، 1996م، ج2، ص207.

المكرمة، اكتست طابع الدين، واتخذت منه موجهاً ومرشداً، ثم شريعةً ونظامَ حياة. وقد أحدث الدور المحوري -الذي قام به الدين في تأسيس الدولة- خلطاً في أذهان كثيرين، بين الدين في كونه قيمة ثابتة وضابطة لحال الدولة ومآلها، والدولة بما هي نظام حكم وكيان وظيفي. وكان من نتائج ذلك الخلط "توأمة" الدين والدولة من خلال التسامي بالدولة ووضعها في مقام الدين: "الدين والسلطان توأمان"، أو إخضاع الدين لحاجات الدولة عبر الإيحاء بمطلق فاعلية الدولة في المجال السياسي: "إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن".

ويدفعنا وجود هذا الخلط إلى التساؤل عن طبيعة الدولة في الإسلام، وهو تساؤل لم يكن مطروحاً في الحقبة الأولى من تاريخ المسلمين، كَوْن الحقيقة الدينية تستغرق الدولة بكل تفاصيلها، نتيجة لسير الدولة سيراً موافقاً لنهج الدين وتعاليمه؛ إذ لم تكن في حقيقتها تمثل أكثر من قالب سياسي واجتماعي يخلو من أية تحديدات سابقة، يستمد من الدين قوامه التشريعي، ومضمونه العقدي، وهويته الحضارية. وقد ساعد على ذلك خلو البيئة العربية من أية تقاليد سياسية كان يمكن أن تعترض انسياب تعاليم الشرع وأحكامه لملء الفراغ الوجودي للدولة.

غير أن افتراق الدولة والشريعة بدءاً من العصر الأموي حفز أذهان المسلمين للتساؤل عن ماهيَّة الدولة، فقد بدت الدولة كائناً يحتاج إلى تحديد معالمه، وتسويغ وجوده المستقل، فظهر الجدل في نشأة الدولة، وهل مرد ذلك العقل أم الشرع أم كلاهما. لقد اتسم ذلك الجدل بطابع وجودي؛ أي بمحاولة إعادة تعريف الدولة، وبيان نسبتها التاريخية، فانسلاخ الدولة الأموية عن بعض قيم الدين ومبادئه، وضعها في حالة انكشاف حضاري، أصبح السؤال معه عن مسوّغ وجودها مشروعاً، على أن ذلك الجدل الذي اتخذ طابعاً كلامياً، لم يكن يتناول الشريعة وعلاقتها بالدولة؛ إذ لم يكن ليغير شيئاً فيما يتصل بعلاقة الدين بالدولة. حتى المعتزلة الذين ذهبوا إلى وجوب الدولة بالعقل وليس بالشرع، لم يجادلوا في حاكمية الشريعة في الدولة، لأنّ إسلامية

الحكم تعد شرطاً أساسياً لشرعية السلطة عندهم[1]. لقد كان الجدل في ماهية الدولة تعبيراً عن نشاط معرفي في وجه سلطة راحت تؤسس مشروعيتها خارج دائرة قيم الدين، وتزعم لنفسها صفة دينية في الوقت ذاته.

مع ذلك يمكن التعرف على بعض المقاصد السياسية لعدد من الفرق من وراء ذلك الجدل. فالشيعة رأت وجوب الدولة على الله عقلاً بوصفها لطفاً إلهياً، وطرحت مسألة الإمامة بوصفها أصلاً من الأصول الاعتقادية[2]، وكان ذلك أساس نظريتهم السياسية في الحكم، التي أخذت تكتسب -بفعل الممارسة التاريخية- عناصر جديدة كالعصمة، والمهدي المنتظر، وولاية الفقيه. وكلها عناصر رسَّخت فكرة السلطة الدينية في الفكر الشيعي.

أما الفكر السياسي السني الذي ظهر متأخراً بوصفه ردّ فعل على النظرية الشيعية في الحكم، فقد كان واضحاً من حيث أصوله النظرية في رفض الإمامة بوصفها أصلاً من أصول الاعتقاد[3]؛ إذ طريق ثبوت الإمامة هو الاختيار من الأمة وليس النص، لكن واقع الاستبداد السياسي لم يسمح له بالتقدم أكثر من ذلك، فتأسست أنواع من السلطات المختلفة جرى التعامل معها وشرعنتها في الدائرة السنية رغم أنها زعمت لنفسها مكانة دينية عبر ادعاء أن الخليفة هو ظل الله على الأرض، وإن لم تدّعِ له العصمة كما هو الحال لدى الشيعة.

إن البعد العملي في حركة هذين الاتجاهين الفكريين: الشيعة والسنة، يكشف عن أن مشكلة السلطة الدينية تعد قاسماً مشتركاً بينهما، مع الاختلاف في درجة حضور تلك المشكلة، وقوة الدفع التنظيري، الذي جعل من الفكر

---

(1) محسن، نجاح. **الفكر السياسي عند المعتزلة**، القاهرة: دار المعارف، (د.ت.)، ص50.

(2) الكليني، محمد بن يعقوب. **الكافي**، صحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، بيروت: دار الأضواء، 1985م، ج2، ص18.

(3) في ذلك يقول الإيجي عن الإمامة إنها "ليست من أصول الديانات والعقائد، خلافاً للشيعة، بل هي عندنا من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين". انظر:
- الإيجي، عضد الدين أبو الفضل عبد الرحمن. **المواقف**، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، 1997م، ج3، ص378.

الشيعي منسجماً بكل مكوناته مع فكرة السلطة الدينية، في حين ظل الفكر السُّنّي يحاول التوفيق بين أصوله النظرية الرافضة للسلطة الدينية، والتراث الهائل من الأدبيات السياسية التي تشكلت عن السلطة ومنحتها طابعاً قداسياً.

وفي العصر الحديث ناهض الإمام محمد عبده فكرة السلطة الدينية، عادّاً أنه لا وجود في الإسلام لسلطة روحية سوى سلطة الموعظة الحسنة(1)، لكن الفكر الإسلامي ظل متردداً في حسم إشكالية طبيعة الدولة، فوجِدت كثير من الكتابات التي أكدت أن الدولة الإسلامية دولة غير مدنية(2). ومع ذلك، فقد كانت نتيجة هذا الجدل أن أصبح الفكر الإسلامي المعاصر أقرب إلى الانتصار لفكرة الدولة المدنية. فما المقصود بمدنية الدولة في الإسلام؟ وهل تتحقق تلك الصفة بمجرد نفي العناصر "الثيوقراطية" عن الدولة الإسلامية؟

يمكن تحديد أربعة مستويات لمدنية الدولة، هي: مدنية السلطة أو الحكم، ومدنية القوانين، ومدنية الوظائف التي تمارسها الدولة، والأساس المدني لعلاقة السلطة بالمواطنين (المواطنة). وليس بالإمكان البحث في تلك المستويات دون الأخذ بالحسبان تميز نشأة الدولة في الإسلام، بحيث إن أي إسهام معرفي سيصطدم -ما لم يستوعب "تميز النشأة" ذاك- بحقيقة العلاقة الصميمة بين الدين والسياسة، فيدفع الدين بعيداً عن السياسة، ليصل إلى تصور نظري ومجرد لمدنية الدولة، أو يمزج السياسة بالدين، ليصل إلى دينية الدولة.

في المستوى الأول فإن الفكر الإسلامي يتجه بإصرار إلى تأكيد مدنية السلطة، مع تأكيده تميزها عن "المدنيات" الأخرى من حيث مرجعيتها الإسلامية، وإن ظلت مشكلة الخلافة وما إذا كانت نظاماً بشرياً أم قاعدة

---

(1) أحمد، عبد العاطي محمد. **الفكر السياسي للإمام محمد عبده**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1978م، ص141.

(2) انظر مثلاً:

- الريس، محمد ضياء الدين. **النظريات السياسية الإسلامية**، القاهرة: مكتبة دار التراث، ط.7، (د.ت.)، ص9 (مقدمة).

شرعية ملزمة ودائمة، على الرغم من الإسهامات الجادة التي قدمها بعض رواد الفكر الإسلامي المعاصر عن الطبيعة الاجتماعية لنظام الحكم في الإسلام[1].

أما على المستوى الثاني، فإن الحضور التاريخي والاجتماعي للدين، والمساحة التي شغلتها فكرة الشريعة، تدفع إلى تبني مقاربة أخرى لمفهوم الدولة المدنية، تقوم على فكرة أن مدنية الدولة لا تعني انتفاء حضور عناصر دينية طالما أنها تأخذ تجلياً مدنياً يتساوق مع المصلحة العامة للمجتمع، ويدخل ضمن عناصر البناء الحضاري للأمة؛ إذ لا تعارض بين مدنية الدولة ودينية التشريع مادام يحقق المصلحة العامة. وهنا لا يبدو التجلي القانوني للشريعة خصماً لمدنية الدولة، فبناء المنظومات القانونية المدنية في الحضارة الغربية قام على استلهام فكرة القانون الطبيعي أو الإلهي[2]، وهي فكرة سبقت ظهور الدولة المدنية، وجاءت من خارج فضائها المعرفي. وهنا يلزم التفريق بين الدولة المدنية والدولة العلمانية، فإذا كانت حاكمية الشريعة تتصادم مع منطق الدولة العلمانية، فإن الأمر ليس كذلك في الدولة المدنية، فالدولة

---

(1) يذكر الدكتور حامد ربيع أن "الدولة هي أداة البشر لتحقيق المثالية السياسية من خلال الإرادة الجماعية، ومن ثم فإن أي نظام سياسي يستطيع العقل البشري اكتشافه، طالما أنه يحقق التعاليم والمبادئ التي صاغها القرآن وأكملتها السنة، واستخلص دلالتها الفقه ورجال التشريع هو نظام سياسي صالح "، ويقول في موضع آخر: "القيم حددها القرآن وفسرتها الأحاديث النبوية، ولكن النظام هو إرادة الجماعة ومسؤوليتها، وأي نظام يحقق تلك القيم هو صالح لأن يصير تعبيراً عن المثالية الاسلامية". انظر:

- ربيع، حامد. **التعريف بالدولة ووظائفها من قراءة مفاهيم ابن أبي الربيع**، ضمن: ابن أبي الربيع، شهاب الدين أحمد بن محمد. **سلوك المالك في تدبير الممالك**، تحقيق وتعليق وترجمة: حامد عبد الله ربيع، القاهرة: مطابع دار الشعب، 1980م، ج1، ص291 و223. ونحن نقصد بالطبيعة الاجتماعية لنظام الحكم في الاسلام الجانب المتغير من مؤسسات وأجهزة وترتيبات سياسية وإدارية دون المحتوى القيمي الثابت لنظام الحكم، فهذا الجانب هو حاصل إرادة الجماعة المسلمة في تفاعلها مع واقعها، ويخضع لتطورها التاريخي باستمرار.

(2) تعود جذور هذه الفكرة إلى أرسطو. انظر حول ذلك:

- شوفاليه، **تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية**، مرجع سابق، ص189-190.

العلمانية لا تقبل أن يكون القانون سوى قانون وضعي، أما الدولة المدنية فإنها تتمحور حول فكرة وجود القانون وليس مصدرية ذلك القانون، طالما كان متمتعاً بالمرونة اللازمة كما هو الحال في القانون المستمد من التشريع الاسلامي.

أمّا فيما يخصّ مدنية الوظائف التي تمارسها الدولة، فقد رأى المعتزلة في سياق ردهم على الشيعة أن الدولة مكلفة بتحقيق مصالح العباد في الدنيا، وأن تنصيب الحاكم يتم لغرض غير ديني يتعلق بمصالح الدنيا لا بمصالح الدين[1]، لأن الخطأ في تحقيق تلك المصالح لا يترتب عليه فساد في الدين، كما هو حال خلو الزمان من وجود حاكم فإن فيه تعطيلاً لمصالح الدنيا، إلا أنه لا يلحق فساداً بالدين. ويفرّق المعتزلة كذلك بين وظائف الدولة ووظائف الدعوة والتبليغ، التي تتم بمقتضى المنصب الديني؛ أي بمقتضى الرسالة. ويلتقي الإمام القرافي مع المعتزلة في ما يتعلق بمهام المنصب الديني التي يحصرها "بالتبليغ لإقامة الحجة على الخلق، من غير أن يؤمروا؛ أي الرسل بالنظر في المصالح العامة"[2].

نلمس من ذلك تمايزاً واضحاً في الأساس النظري لوظائف كل من مقامي الرسالة والحكم، فالوظيفة الأساسية للدولة التي تُسأل عنها أمام الأمة هي تدبير مصالح مواطنيها الدنيوية، بتطبيق شرع الله -عز وجل- وإمضاء أحكامه التي فيها مصالح العباد[3]. أما جلب السعادة الأخروية لمواطنيها، فهو

(1) محسن، **الفكر السياسي عند المعتزلة**، مرجع سابق، ص109-111.

(2) القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، عناية: عبد الفتاح أبو غدة، حلب- بيروت: مكتب المطبوعات الإسلامية، ط.2، 1995م، ص106.

(3) ينقل العز بن عبد السلام عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ قوله في أول خطبة بعد توليه الخلافة: أيها الناس إن الله قد كلفني أن أصرف عنه الدعاء. ثم يعلق على ذلك بالقول: "ومعنى صرف الدعاء عن الله أن ينصف المظلومين من الظالمين ولا يحوجهم أن يسألوا الله ذلك، وكذلك أن يدفع حاجات الناس وضروراتهم بحيث لا يحوجهم أن يطلبوا ذلك من رب العالمين". انظر: =

أمر من اختصاص العقيدة، والدولة تُسأل عن ذلك بقدر ما هيأت له من أسباب، أو وضعت في طريقه من عقبات، وبقدر نصيبها من التكليف الشرعي في ذلك، على اعتبار أن المسؤولية العقدية والأخلاقية هي مسؤولية المجتمع المسلم في الأساس؛ إذ هو المخاطب أصلاً بحماية الشريعة وصون أحكامها ونشر الدعوة، وللدولة نصيبها في ذلك دون أدنى شك، ولكن دون أن تتحول عن مهامها في القيام بما يصلح أمور الناس، ويحقق مصالحهم الدنيوية وفق مقاصد الشرع، إلى مجرد الرعاية الدينية للمجتمع.

أمّا الأساس المدني لعلاقة السلطة بالمواطنين (المواطنة)، فإن مدنية الدولة تظهر من خلال عدم التمييز الحقوقي بين مواطنيها على أساس العقيدة. لقد أسس الرسول عليه الصلاة والسلام للعلاقة بين الدولة ومواطنيها في صحيفة المدينة، فكانت العلاقة بين الدولة التي تزعمها الرسول عليه الصلاة والسلام واليهود قائمة على أساس تعاقدي؛ أي على أساس المواطنة في الدولة، التي رتبت حقوقاً وواجبات للطرفين، على الرغم من أن اليهود لم يكونوا يعترفون سوى بالشق السياسي من سلطة الرسول، الذي بمقتضاه أصبح الرسول حاكماً ومرجعاً قانونياً، على الرغم من تردد اليهود في اللجوء إليه بغرض التحاكم.

ويمكن القول إن الشريعة الإسلامية تضمنت عدداً من المبادئ التي تحول دون انجرار الدولة في الإسلام إلى صيغة الدولة الدينية، أهمها مبدأ حاكمية الشريعة بمفهومه العام، الذي وفقاً له تصبح السلطة نفسها خاضعة لأحكام الشريعة، ووفقاً له كذلك تتقرر المسؤولية الجنائية والسياسية على الحاكم، كون وجوده ناجماً عن اختيار الأمة وليس عن اختيار إلهي، كما هو الحال في الدولة الدينية. وكذلك فإنّ إلزامية الشورى تعد نفياً تاماً للسلطة الدينية، فالسلطة الدينية والشورى لا تجتمعان، لأن السلطة الدينية تقوم على الاستغناء

= – ابن عبد السلام، العز. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، بيروت: مؤسسة الريان، ط.2، 1998م، ص115. وفي تقديرنا فإن ذلك يمثل حجر الزاوية في إعادة الترتيب المقاصدي لوظائف الدولة.

عن الأمة وإقصائها عن دائرة القرار، في حين تجعل الشورى الأمةَ صاحبةَ حضورٍ فعلي وحقيقي في دائرة السلطة.

2 - ضرورات الطاعة

أ - الحاجة لفكرة الطاعة:

ظل الإنسان منذ القدم يتطلع إلى قوى من خارج وجوده المادي يمنحها الطاعة، ويحاول تحقيق انسجامه الروحي معها. ويشير تاريخ الديانات لدى الشعوب، إلى أن الإنسان لم يكن ليقوى على العيش دون وجود قوة متعالية يلجأ إليها، فحتى في الديانات البدائية التي مثلت حالة الانحراف المبكر عن المنهج الإلهي، انساق الإنسان وراء ميوله الفطرية، ليضع قواه تحت تصرف قوى الطبيعة أو قوى غيبية أخرى، افترض حيادها الأخلاقي وسخَّرها لخدمة حاجاته[1]. لقد مارس الإنسان استعداداته الفطرية للطاعة بصور شتى، ووجدت رغبته في التمرد ما يشبعها؛ إذ كان يمتنع عن تقديم القرابين للآلهة، أو ينتقل من عبادة آلهة إلى عبادة آلهة أخرى تعبيراً عن الاحتجاج وعدم الرضا.

وليس من خلاف في أن الطاعة هي استعداد فطري وميل عاطفي في الإنسان. غير أن ما هو جدير بالإشارة، هو أن ذلك الميل الفطري لم يوضع لغايات سياسية في الدرجة الأولى. فاستعدادات الطاعة لدى الإنسان أمر جعله الله تعالى في تركيبة النفس البشرية بغرض تلقي تعاليم الوحي؛ إذ ليس من المتصور أن يتعبد اللهُ الإنسانَ بالطاعة، ويوجب عليه التكاليف، ويتوجه إليه بالأوامر، دون أن يوجد فيه ملكة الاستجابة لتلك التكاليف، أو يجعل في نفسه استعداداً لطاعتها. ويقدم لنا القرآن الكريم صوراً متعددة لهذا الفهم، بعضها لا يتعلق بالإنسان فحسب، وإنما بالموجودات المادية، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾ [فصلت: 11].

---

(1) بارندر، جفري. **المعتقدات الدينية لدى الشعوب**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة: عبد الغفار مكاوي، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط.2، 1996م، ص26.

من الواضح أن الطاعة والاستعدادات المصاحبة لها هي أمر فطري جعله الله في الإنسان لتلقي أوامره ونواهيه. وتجدر ملاحظة أن الميل والقدرة على الطاعة تقابله القدرة والميل إلى المعصية. ويمثل هذا مظهراً لحرية الاختيار الإنساني، الذي بموجبه يصبح بمقدور الإنسان أن يطيع أو أن يعصي، على أن المعصية هنا هي فعل طاعة في الوقت ذاته، لأن معصية المنهج الرباني، هي بمفهوم المخالفة طاعة لمنهج آخر، لذلك فإن فكرة الطاعة تصاحب حياة الإنسان في علاقته بالمنهج الرباني بعداً وقرباً، ويظهر ذلك مدى الحاجة لفكرة الطاعة بمظهريها: الانقياد والعصيان، بوصفها شرطاً لتحقيق حرية الإنسان في الاختيار.

وليس بعيداً عن الصواب القول إن الطاعة هي الكلمة المفتاحية التي تقدم فهماً معمقاً لتاريخ البشرية في تفاعله الدؤوب مع المنهج الرباني: دعوة التوحيد. فالتجلي الحضاري لفكرة الطاعة يتمثل في عدِّها ميلاً فطرياً للاستجابة لتكاليف ذلك المنهج كما أشرنا، ولعلّه الغرض الجوهري منها. وهنا يمكن للتصور الإسلامي الكشف عن أبعاد لم تقف عليها المعارف الأخرى، التي ترى في الطاعة ميلاً طبيعياً لتحقيق ضرورات الاجتماع الإنساني فحسب، دون الاعتناء بالدور الذي يؤديه المنهج في صوغ أشكال ذلك الاجتماع وقيمه، ومن ثمّ يسهل -وفق تلك المعارف- توجيه فكرة الطاعة عن منهج الله إلى منهج البشر: السادة والكبراء، فتتحول الطاعة بذلك من ضرورة لتحقيق فاعلية الاختيار الإنساني، إلى سبب في تحقيق عبودية الإنسان للإنسان، وإقحامه في علاقة لا فكاك منها مع قوى ليس لها من الحقيقة شيء سوى ادعاء تمثيل الوجود الاجتماعي، وإن كان على خلاف ما يقتضيه المنهج الرباني.

أما الوجه الآخر الذي تظهر فيه فاعلية فكرة الطاعة فهو المجال الاجتماعي، والسياسي منه على وجه الخصوص. ويمكن القول إن قدرة مجتمع ما على تنظيم نفسه سياسياً تقاس بمدى الحضور الإيجابي لفكرة الطاعة وانتشارها مجتمعياً، لذلك نجد ابن خلدون يكشف عن سبب عدم انتظام العرب في مجتمعات سياسية: دول، قبل ظهور الإسلام، بالقول:

"والسبب في ذلك أنهم لخلق التوحش الذي فيهم أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة في الرئاسة فقلما تجتمع أهواؤهم"[1]. إنّ غياب الوعي بفكرة الطاعة السياسية كان حائلاً دون قيام كيانات سياسية عربية في الحقبة القريبة السابقة للإسلام -بحسب ابن خلدون- وهو ما يعني أن تنمية فكرة الطاعة وتحويلها إلى وعي بضرورة وجود السلطة، هو شرط سابق لوجود السلطة، وكذلك فإنّ ضمان استمرارية فاعلية فكرة الطاعة هو متطلب اجتماعي في حد ذاته لتحقيق التكامل الاجتماعي، وهنا تكون الحاجة للطاعة السياسية تبادلية بين السلطة والمجتمع، وهو ما ينعكس على أية مقاربة منهجية لمسألة الطاعة، بحيث لا تسير الطاعة في اتجاه واحد من تحت إلى فوق؛ أي من القاعدة المجتمعية إلى البناء السلطوي، وإنما يتم إخضاع البناء السلطوي لمتطلبات الوجود الاجتماعي وتحديداته كذلك.

واعتماداً على ذلك، يمكننا تحديد مستويين لحاجة السلطة للطاعة السياسية؛ يتعلق الأول بتحقيق الذاتية المؤسسية للسلطة عبر ضمان تماسك أجزائها وتكويناتها الداخلية، وهنا تبرز أهمية كسب ولاء الجند و"أرباب القلم" بصفة رئيسية. أما المستوى الثاني، فهو تحقيق شرعيتها على المستوى الاجتماعي العام الذي ترتبط طاعته للسلطة -إلى درجة كبيرة- بمدى انسجامها مع نفسها؛ أي بما تحققه من نجاح على المستوى الأول. والعلاقة بين هذين المستويين هي التي تحدد مسار السلطة السياسية وقدرتها على الاستمرار.

أما الأساس العملي لحاجة السلطة إلى الطاعة السياسية، فيتمثل في أهمية مثل تلك الطاعة لأداء السلطة لواجباتها في شتى المناحي؛ إذ يتعذر على السلطة القيام بمهامها دون الحصول على التأييد الاجتماعي اللازم. وقد كان هذا الأساس الوظيفي لطاعة السلطة محل اعتداد في الفكر الإسلامي، لكن عنصراً على درجة بالغة من الأهمية يجب أن يدخل في تقديرنا، في تفسير حاجة السلطة للطاعة السياسية، فالدول الحديثة بلغت درجة عالية من

(1) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص266.

التخصص الوظيفي والتعقيد المؤسسي، بما يجعل أداءها لوظائفها غير متوقف على الحصول على طاعة المجتمع فحسب، بل وعلى مشاركته كذلك.

ويضيف هذا الأمر بعداً جديداً لمسألة الطاعة السياسية لم يكن واضحاً في المقاربات الفكرية التقليدية لها؛ إذ تصبح الطاعة السياسية جزءاً من الفاعلية الاجتماعية ومؤشراً عليها، وليس مجرد ممارسة أحادية الاتجاه ترتقي صوب السلطة السياسية، وهذا يخرجها من إطار التصنيف التقليدي لعلاقة السلطة: حاكم/ محكوم، إلى التصنيف: مجتمع/ سلطة، ضمن تحديد غير تراتبي للمواقع والمهام، لكن شرط حدوث ذلك هو استيعاب المجتمع والسلطة لمتطلبات المشاركة الاجتماعية الفاعلة.

من الواضح إذن مدى حاجة الإنسان؛ مجتمعاً وسلطة، إلى فكرة الطاعة، فهي تمثل عنصر الاستجابة للمنهج الرباني، وتعد شرطاً للتنظيم السياسي لوجوده الاجتماعي. وإذا كانت ممارسة الإنسان لطاعة المنهج تكشف عجزه عن العيش في الدنيا، والوصول إلى سبيل الآخرة دون إرشادات ذلك المنهج والانصياع لأحكامه، فإن حاجته إلى تكوين مجتمع سياسي، يحقق فيه "ذاتيته الفكرية[1]" وحاجاته الأمنية والاقتصادية، يدفعه إلى التضحية بشيء من حريته، لتكوين المجتمع السياسي المنشود. لذلك فقد ظلت إشكالية التعارض بين الحرية والضرورة قائمة باستمرار، وهي مشكلة كانت قد طرحت قديماً، وعرض لها الإيجي (680-756هـ) في الحقل الفكري الإسلامي بشيء من الإيجاز[2].

وأياً كانت المقاربة لتلك الإشكالية، فإن الحاجة إلى السلطة كانت تنتصر

---

(1) التعبير للدكتور حامد ربيع في معرض حديثه عن وظائف الدولة في الإسلام. انظر:
- ربيع، **التعريف بالدولة ووظائفها من قراءة مفاهيم ابن أبي الربيع**، مرجع سابق، ص291.

(2) يقارب الإيجي هذه المشكلة محاولاً الموازنة بين أضرار وجود الإمامة وغيابها، ويصل بعد أن يعرض المسألة من عدة أوجه إلى القول: "... قلنا الإضرار اللازم من تركه أكثر بكثير ودفع الضرر الأعظم عند التعارض واجب" انظر:
- الإيجي، **المواقف**، مرجع سابق، ص576.

في نهاية المطاف، لتبدو السلطة قدراً محتوماً لا مفر منه، ولتتقوى فكرة الطاعة السياسية، بوصفها النتاج العملي لصراع الحرية والضرورة ذاك، بل والمخرج منه. فهي تجسد الحاجة القاهرة لوجود سلطة من جهة، وتعد كذلك وسيلة المجتمع لحماية ما تبقى من حريته، بعد أن ضحى بجزء منها في سبيل إقامة السلطة[1].

بناءً على ذلك لا يمكن القول إنّ الدولة تهيمن على فكرة الطاعة كلياً، فكما أن الدولة نشأت بكونها تجسيداً جزئياً لحاجة الإنسان إلى الطاعة، فإن تلك الحاجة تظل دافعة ومحفزة لكثير من الأفعال الاجتماعية، وقادرة في الوقت ذاته على إنتاج تكوينات أخرى، تلبي رغبة الإنسان في ممارسة الطاعة، ويظهر ذلك من خلال انتظام الفرد داخل سلسلة من الانتماءات والولاءات، التي يكون عليه ممارسة الطاعة تجاهها، في الوقت عينه الذي يمنح فيه الدولة القدر الأكبر من التأييد.

وقد يتعرض الأفراد بسبب عدم قدرة الدولة على الاستحواذ على فكرة الطاعة كاملة إلى اختبار في مدى ولائهم للدولة، لذلك تبذل الدول مجهودات كبيرة في توجيه فكرة الطاعة إلى البناء السلطوي الذي يمثلها، بتحويل فكرة الولاء من المكونات الأقل مستوى إلى الدولة. وتاريخياً لم تظهر الدول الأوربية الحديثة، إلّا بعد أن تم تحويل ولاء الفرد من الإقطاع ثم من الكنيسة إلى الدولة، لكن ذلك يظل عملاً تاريخياً رهناً بأداء الدولة وفاعليتها؛ إذ قد تشهد الدولة حالة ارتداد إلى ولاءات أخرى، ليس بالضرورة أقل ضيقاً، بل قد تكون أكثر اتساعاً[2].

وسواء مارس الإنسان حاجته للطاعة تجاه الدولة أم تجاه كيانات أخرى،

---

(1) يعتبر روسو القانون المعبر عن الإرادة العامة المخرج الملائم من تلك الإشكالية، بحيث يجعل الأفراد "يطيعون ويكونون مع ذلك أحراراً"؛ أي إن الامتثال للقانون يضمن للفرد أن يطيع دون أن يقع في "الخضوع الشخصي". انظر:
- شوفاليه، **تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية**، مرجع سابق، ص493.

(2) أعقب انهيار الدولة اليونانية محاولة إعادة تشكيل ولاء الفرد على قاعدة أممية مع =

فإن الثابت أن فكرة الطاعة تظل كامنة في الإنسان، وتجد تجلياتها المختلفة في الحياة. والطاعة السياسية هي إحدى تلك التجليات، ولكن دون أن تستغرقها بالضرورة. والتحدي الذي تواجهه الدول هو كيف تحافظ على استمرارية فكرة الطاعة أساساً لمشروعيتها الاجتماعية. وفي هذا السبيل تسعى الدول إما إلى تقديم نفسها بوصفها حقيقة كلية تستوعب المجتمع؛ دينه وثقافته وتاريخه وتكويناته الاجتماعية، ليبدو أن طاعة الدولة هي عنوان الولاء لكل تلك المكونات، وهذا هو نموذج "الدولة التسلطية" التي تصهر مكونات المجتمع كافة في بنيتها وتقصي منه ما استعصى على الانصهار[1]، أو تحاول ادعاء تحقيق تطابق تام بينها وبين الإله، وهذا حال الإمبراطورية الرومانية في إحدى مراحلها، كما عبر عن ذلك أحد رجال الدين المسيحي، مفترضاً وجود "انسجام سعيد وعفوي بين الله والقيصر"[2]، أو تزعم تمثيلها على نحو متوازن لمصالح المجتمع وفئاته كافة، في حين أنها تمثل بعضاً من تلك القوى، وهذا هو نموذج الدول البرجوازية الديمقراطية الحديثة.

ب - دوافع الطاعة السياسية:

يتحرك السلوك الإنساني تجاه السلطة السياسية في إطار شبكة معقدة من العوامل والمتغيرات، بعضها يرتبط بالبيئة النفسية للفرد، وبعضها الآخر له علاقة بالبيئة الاجتماعية المحيطة به، فالميول الطبيعية، والقناعات الداخلية التي تتولد لدى الأفراد إزاء السلطة، فضلاً عن الصورة التي يحملها الفرد للسلطة السياسية بكونها فكرة وأشخاصاً ومؤسسات، ناتجة عن الثقافة الاجتماعية التي ينتمي إليها، كلها عوامل تؤثر في سلوك الفرد تجاه السلطة.

= الفكر الرواقي، فقد ظهرت فكرة المواطنة العالمية، وأعيد بعث هذه الفكرة لدى عدد من المفكرين في عصر العولمة من أنصار ما يسمى بالحضارة العالمية المشتركة.

(1) حول الدولة التسلطية راجع:

- النقيب، خلدون حسن. **الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر دراسة بنائية مقارنة**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.2، 1996م، ص24.

(2) شوفاليه، **تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية**، مرجع سابق، ص148.

وكذلك فإنّ مشاعر الخوف والقلق وفقدان الشعور بالأمان، أو الطموح والرغبة في تحقيق الذات، كلها مركّبات نفسية تحيل إلى سلوك محدد تجاه السلطة السياسية، ناهيك عن دور السلطة ذاتها في خلق قناعات مجتمعية بأهمية ما تجسده من قيم، وما تؤديه من وظائف. يضاف إلى ذلك حقيقة ما إذا كانت السلطة في نظر الفرد تمثل رافعة للرقي، وتحقيق الذات، عبر ما تتيحه من فرص للحراك الاجتماعي، أم أنها على العكس من ذلك تَحدُّ من فرص الفرد في تحقيق ذاته.

أما على المستوى الاجتماعي، فيمكن القول إن تقديم الدولة بوصفها نقطة توازن اجتماعي والتقاء لمصالح أطرافها، يعد كفيلاً بجلب الطاعة إليها. وفي هذه الجزئية سنحاول الإجابة عن: لماذا يطيع الفرد السلطة السياسية على المستوى المجرد؟ ثم ننتقل إلى المظاهر السلوكية لتلك الطاعة.

ويمكن تصنيف الدوافع والبواعث التي تحمل الفرد على طاعة السلطة السياسية إلى ثلاثة دوافع على النحو الآتي:

- **دافع الخوف:**

يشكل الخوف هاجساً ملحاً ودائماً للفرد، يعيق حركته في تحصيل أسباب حياته المادية، وتحقيق تكامله مع الآخرين، فالخوف كما يصفه الماوردي: "يقبض الناس عن مصالحهم، ويحجزهم عن تصرفهم، ويكّفهم عن أسباب المواد التي بها قوام أودهم وانتظام جملتهم"[1]، وعلى ذلك لا يمكن تصور أن ينطلق الفرد لتحقيق أهدافه الأخرى في الحياة، في غياب أمنه الذاتي. وطاعة الفرد للسلطة السياسية هي نوع من محاولة تحقيق أمنه الذاتي في إطار الجماعة[2].

---

(1) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب. **أدب الدنيا والدين**، تحقيق: محمد فريد، القاهرة: المكتبة التوفيقية، (د.ت.)، ص180.

(2) تقوم فلسفة هوبز السياسية على اعتبار الخوف دافعاً أساسياً لإنجاز العقد الاجتماعي، الذي يعده مسوغاً لقيام الدولة؛ إذ يصور الحياة الاجتماعية قبل التوافق على إنشاء السلطة السياسية بأنها حرب الجميع ضد الجميع.

على أن للخوف -بوصفه باعثاً على الطاعة السياسية- بعداً آخر، هو الخوف من السلطة ذاتها؛ أي الخوف من العقاب الذي قد يلحق بالفرد نتيجة رفضه طاعة السلطة السياسية، سواء كان ذلك العقاب مادياً أم معنوياً، وهذا يجعل من الخوف عنصراً مستمراً في التزام الفرد تجاه السلطة السياسية التي تنفرد بامتلاك القوة القهرية، كما تمتلك القانون لإرغام الفرد على طاعتها.

لكن الخوف من العقاب ليس هو الباعث الوحيد لطاعة السلطة السياسية، فهناك عنصر الرهبة الذي تخلقه "الأُبَّهة السلطانية" ودوره في استجلاب طاعة الفرد. ولهذا العنصر أثره البالغ في السلوك الفردي تجاه السلطة. فإذا كان الخوف من العقاب يكفل امتثال الفرد لأوامر السلطة، فإن عنصر الرهبة والهيبة يدفع الفرد إلى المبالغة في طاعة السلطة وتزلّفها، تحت تأثير شعور نفسي يستبطن ما للسلطة من إمكانات تفوق قدرة الفرد على تصور مجابهتها، وفي هذا المعنى يقول أفلاطون على لسان "المواطن الأثيني" في كتابه القوانين: "أضف إلى ذلك أن مجرد منظر أبهة السلاح العسكري والبحري كان يطوِّح بنا في رعب لا فكاك منه، ولقد قادنا ذلك للخضوع للقانون وللحاكم على نحو أكثر صرامة"[1].

- **دافع الحاجة المادية:**

يطرح أفلاطون نظرية تقسيم العمل بكونها دافعاً لتفكير الإنسان في إنشاء السلطة السياسية؛ إذ إن الإنسان لا يقوى بمفرده على تلبية حاجاته المتعددة، لذلك فإنه يظل في مسيس حاجة إلى غيره[2]. ووجدت هذه النظرية امتداداتها الواسعة في الفكر الإسلامي عند كل من الغزالي، وابن خلدون، والجويني وغيرهم، لكن اتجاه الإنسان إلى السلطة في نشدان حاجاته المادية يرتبط بتطور الدور الوظيفي للدولة، وتوسع سلطاتها، فحصول الدولة على موارد

---

(1) أفلاطون، **القوانين**، مرجع سابق، ص196.

(2) سباين، جورج. **تطور الفكر السياسي**، ترجمة: حسن جلال العروسي، القاهرة- نيويورك: دار المعارف، مؤسسة فرانلكين للطباعة والنشر، ط.4، 1971م، ج1، ص59-62.

مالية من المجتمع (الضريبة وغيرها)، وحيازتها للأملاك العامة، والدور الاجتماعي الذي تؤديه، فضلاً عن وظيفتها التوزيعية، ودورها في التخصيص السلطوي للموارد: مادية/معنوية، يجعل الفرد يتجه بحاجاته المادية إلى السلطة، متوقعاً أن يجد في السلطة ما يلبي حاجته تلك. وهذا الجانب يوازي جانب الخوف من السلطة دون أن يتعلق الأمر بالفقر أو الغنى، بل ربما يكون الأغنياء أكثر امتثالاً للسلطة السياسية، لميلهم المحافظة على دوام مصالحهم.

- **الدوافع الوجدانية والعاطفية:**

عادة ما تصبح الدولة تعبيراً عن الوجود الثقافي لمجتمع ما، ورمزاً لهويته، ويشكل ذلك أساساً لعاطفة الفرد تجاه الدولة، ورغبته في استمرارها، خاصة في الظروف التي تتعرض فيها لمخاطر خارجية، لذلك فإن الشعور القومي والوطني يُعدُّ باعثاً مهماً لطاعة السلطة السياسية التي تمارس الحكم، وقد يجر الفرد إلى تناسي أخطائها، والتنازل عن بعض حقوقه، وتحمُّل مظالمها، ولا يتوقف ذلك على الإخلاص لفكرة الدولة واستمرارها وحسب، بل قد ينسحب أيضاً إلى رموز السلطة وقراراتها عندما تكون معبِّرة عن إرادة المواطنين، بحيث يصبح الفرد بطاعته للسلطة المعبرة عن إرادته وكأنه يطيع نفسه[1]، فيتلاشى شعوره الطبيعي بفقدان الحرية، الناجم عن الوقوع تحت سلطة قاهرة ومتعالية.

تضاف إلى ذلك مشاعر الفرد تجاه السلطة السياسية من حب وبغض وإعجاب وازدراء. وهذه المشاعر تكون نتاجاً لخبراته مع السلطة وانطباعاته عنها. وقد جاء في الحديث الشريف قوله عليه الصلاة والسلام: "خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، ويصلون عليكم وتصلون عليهم. وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم..."[2]، وهذا الحديث

---

(1) شوفاليه، **تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية**، مرجع سابق، ص489.

(2) رواه مسلم عن طريق عوف بن مالك في:
- ابن الحجاج، مسلم. **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: =

يجعل الأمة مقياساً لخيرية السلطة، ويربط بين خيريتها تلك وحب الناس لها، بما يدفعهم لإطاعتها والانقياد لها.

وتتعدد المظاهر السلوكية للطاعة السياسية بتعدد الحضارات واختلاف الثقافات، فقد عرفت الحضارة الهندية دفع الضرائب بكونه مؤشراً لطاعة السلطة السياسية، وكذلك فإن التجنيد الإجباري عُدَّ من أهم مظاهر طاعة السلطة الرومانية. وعرفت بعض الحضارات الأخرى مظاهر تشير إلى طاعة الحاكم، كالاحتفاء بالمناسبات الخاصة بعيد الجلوس. وفي الحضارة اليونانية كان احترام القانون هو المظهر السلوكي للمواطنة في إطار دولة المدينة. أما في الحضارة الإسلامية، فقد كانت أهم مظاهر الطاعة هي مناصحة الأئمة ودفع الواجبات الزكوية للدولة، ونجدتها في وجه البغاة. على أن تلك المظاهر بلغت مداها، لتبتعد عن السلوك السياسي الذي يفرض على المسلم أن يسلكه، فأخذت مظهر تبجيل الحاكم وتوقيره، وخلع الألقاب عليه، وكراهية الحديث عنه بسوء، وإيجاب الدعاء له في صلاة الجمعة، وكثير مما تمتلئ به كتب التراث في هذا الباب.

والجدير بالاهتمام هو أن طاعة السلطة السياسية لا تعود إلى دافع من تلك الدوافع منفرداً، بل إليها مجتمعة. فعلى الرغم من وجود الآلاف من العاطلين عن العمل، وتوجه الدول الحديثة للتخلي عن دورها الاقتصادي المباشر، إلا أن الأفراد يستمرون في طاعة السلطة السياسية بصورة أو بأخرى. ومثل هذا يمكن أن يقال عن الهزائم العسكرية التي تمنى بها الدول، وتتسبب

= دار إحياء التراث العربي، (د.ت.)، كتاب: الإمارة، باب: خيار الأئمة وشرارهم، ج12، ص244، انظر أيضاً:

- الترمذي حديث رقم 1848.
- ابن حنبل، أحمد. **المسند**، شرح وفهرسة: أحمد محمد شاكر، القاهرة: دار الحديث، 1995م، حديث رقم 24027.
- وابن حبان في صحيحه حديث رقم 4570.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي. **السنن الكبرى**، بيروت: دار المعرفة، 1992م، كتاب: قتال أهل البغي، باب: الصبر على أذى يصيبه من جهة إمامه وإنكار المنكر من أموره بقلبه وترك الخروج عليه، ج8، ص157.

في تضاؤل مكانتها الدولية، دون أن يكون ذلك مدعاة لحجب مواطنيها الطاعة عنها. وهذا الأمر يدفعنا إلى استحضار الميل الطبيعي للطاعة لدى الإنسان بوصفه يمثل جوهر السياسة[1] وتنبني عليه طاعة السلطة السياسية، وهو ما نجد له إشارة واضحة عند ابن خلدون في حديثه عن طول عهد الإنسان بالدولة، وتعاقب سلطاتها، بما يجعل من الطاعة السياسية أمراً اعتيادياً وقيمة مفارقة، تحرك الفرد على المستوى الشعوري دون الحاجة إلى الوعي بحقيقة تلك الدوافع[2].

ت - البعد العقدي باعث على الطاعة السياسية:

على الرغم من أن المدرسة السلوكية في العلوم السياسية تقدم الظواهر السياسية ظواهر مجردة من القيم، إلا أن هناك اتجاهاً متنامياً، يأخذ في الحسبان تأثير القيمة في السلوك السياسي، ويتمثل ذلك في الاتجاه ما بعد السلوكي. فالمدرسة الفرنسية في تعريفها لعلم السياسة، تربط بين امتلاك السلطة للقوة القهرية في المجتمع و"التمثل الضميري" الذي يوجه تلك القوة للمجال القيمي، الذي تستمد منه السلطة جزءاً من مشروعيتها[3].

غير أن هذا الحضور للقيمة يظل باهتا في الفكر الغربي، وتظل الطاعة السياسية رهناً بالمساحة التي يشغلها القانون في الواقع الاجتماعي، والقوة الردعية والرقابية التي تمتلكها المؤسسات، لذلك نجد الفيلسوف الأمريكي

---

(1) بدوي، محمد طه. **المنهج في علم السياسة**، الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث، 2000م، ص31.

(2) يقول ابن خلدون: "فإذا استقرت الرئاسة في أهل النصاب المخصوص بالملك في الدولة وتوارثوه واحداً بعد آخر في أعقاب كثيرين، ودول متعاقبة، نسيت النفوس شأن الأولية واستحكمت لأهل ذلك النصاب صبغة الرئاسة، ورسخ في العقائد دين الانقياد لهم والتسليم، وقاتل الناس معهم على أمرهم قتالهم على العقائد الإيمانية فلم يحتاجوا حينئذ في أمرهم إلى كبير عصابة، بل كأن طاعتها كتاب من الله لا يبدل ولا يعلم خلافه". انظر:

- ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص266.

(3) بدوي، **المنهج في علم السياسة**، مرجع سابق، ص29.

جوزايا رويس ينتقد عدم تأسيس الولاء على الدين في الولايات المتحدة، كما هو لدى اليابانيين -مثلاً- الذين يرون وطنهم جزءاً من الدين[1].

أما في الإسلام فإن الوجود المادي للفرد لا ينفصل عن وجوده الأخلاقي، لذلك فإن رغبته في تجسيد السلطة لقيمه يُعدُّ باعثاً قوياً لامتثال أوامرها. وطوال التاريخ الإسلامي كان المسلم يمنح السلطة طاعته طالما هي تمثل الحد الأدنى من قيمه، وتحفظ عقيدته، فالمسلم يطيع السلطة رغبة، أو رهبة، أو محبة، أو ديانة[2]. ومع ما يوليه ابن خلدون من اهتمام لعنصر العصبية في طاعة السلطة السياسية، فإنه يعطي الباعث الديني دوراً محورياً في السلوك تجاه السلطة السياسية، فيرى أن العرب لا ينقادون ولا تحصل لهم الألفة بغير الدين. ويظل هذا الباعث حاضراً في المراحل كافة التي تمر بها الدولة بحيث لو تنكّبت الدولة، عن الدين، لانتفى الباعث على طاعتها[3].

إن العقيدة تمنح الطاعة السياسية بعداً حضارياً وقيمياً، ينقلها من مستوى العلاقة المادية بين الحاكم والمحكوم إلى مستوى يصبح فيه "احترام المبادئ العليا التي تنبع من الشرعية الدينية" هي محور العلاقة بين الطرفين[4]، بحيث يقترب الفرد من طاعة السلطة السياسية كلما اقتربت هي بدورها من تمثل عقيدة المجتمع ونموذجه الحضاري. فالطاعة ليست علاقة آلية بين حاكم يأمر ومحكوم يطيع، وإنما هي ـ وقد أضيف إليها البعد العقدي ـ مجموعة من الأدوار التي ينتظم فيها الفرد والسلطة على السواء، في كلٍ متحد، لتحقيق الفاعلية الحضارية للأمة.

---

(1) رويس، جوزايا. **فلسفة الولاء**، ترجمة: أحمد الأنصاري، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، 2002م، ص136.

(2) الدينوري، ابن قتيبة. **عيون الأخبار**، القاهرة: مكتبة دار الكتب المصرية، 1925م، ج1، ص7.

(3) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص266.

(4) ربيع، حامد. **الفرد والدولة بين التصور والممارسة في التقاليد الإسلامية**، ضمن: شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع، **سلوك المالك في تدبير الممالك**، مرجع سابق، المقدمة، ص212.

ثانياً: إشكالية الطاعة في الفكر الإسلامي

1 - نشأة التفكير الإسلامي في مسألة الطاعة ومحدداته

ثمة مجموعة من المحددات التي حكمت تعاطي الفكر السياسي الإسلامي مع مسألة الطاعة السياسية، وهي وإن كانت مرتبطة بالواقع، وقابلة للتأثر بمعطياته، إلا أن ظلالها لازمت التفكير السياسي الإسلامي في مراحله المختلفة. وقبل التطرق إلى تلك المحددات يجدر بنا إلقاء نظرة سريعة على نشأة التفكير الإسلامي في المسألة السياسية عموماً، ومسألة الطاعة السياسية على وجه الخصوص،على اعتبار أن تلك النشأة حكمت مسار الفكر السياسي الإسلامي، و"رسمت له حدوداً جعلت تطوره ينتهي إلى غاية لا يعدوها"[1].

شهد المسلمون صوراً متعددة للتفكير السياسي في شأن السلطة، من منطلق أن ذلك إحدى صور الوجود الاجتماعي، وضرورة من ضروراته، وهو ما كشف عنه اجتماعهم في سقيفة بني ساعدة، وطبيعة الحوارات التي دارت حينها. ومع ما انطوى عليه حديث الأنصار في السقيفة من عمق وتفكير مستقبلي كما ألمحنا قبلاً، إلا أنه كان يعبر عن موقف عملي، ولم يكن محض تصور نظري محكم الدقة والتنظيم، وهو ما يدعونا لنؤكد النشأة التاريخية التدرجية للفكر السياسي الإسلامي[2]، من منطلق أن الفكر لا يقوم على الموقف، ولكنه محكوم بالتصور. والتصور وإن وجدت بذوره الجنينية في حوارات السقيفة، إلا أنه لم ينتظم فكرياً إلا في مرحلة لاحقة على أيدي الفرق والجماعات المتباينة، التي أنتجت تصورات عامة عن مسألة السلطة.

إن استيعاب حقيقة تلك النشأة وطبيعتها يتيح لنا الحديث عن أهم

---

(1) الريس، **النظريات السياسية الإسلامية**، مرجع سابق، ص18.

(2) وهو عين ما ذهب إليه الدكتور الريس. انظر:
- المرجع السابق، ص17.

المحددات التي أدت أدواراً متفاوتة في توجيه حركة الفكر السياسي الإسلامي وفاعليته. ويمكن عرضها على النحو التالي:

أ - الخبرة التاريخية:

استمد الفكر السياسي الإسلامي مادته المعرفية من أحداث، ومواقف تاريخية سابقة عليه، منها: حوارات السقيفة، ومقتل الخليفة عثمان، والمواجهة بين الإمام علي ومعاوية، وثورة الحسين واستشهاده في عهد يزيد. وهذه السمة الاسترجاعية في الفكر السياسي الإسلامي منحته طابعاً سجالياً، وجعلت منه أداة معرفية في معارك سياسية سابقة له. وكذلك فإنها أسهمت في إقصائه عن معايشة الواقع، وتوظيفه لتسويغ المواقف التاريخية، وتقديمها في شكل نظريات قابلة للحياة.

انبرى الشيعة لصياغة فكرهم السياسي على يد هشام بن الحكم (ت199هـ)، وابن ميتم التمار (ت250هـ) بعد عقود على انقضاء خلافة الإمام علي، مستحضرين حق آل البيت في الإمامة. أما أهل السنة فقد كان أبو الحسن الأشعري (260-324هـ) أول من وضع الأساس العلمي لنظريتهم في الخلافة، وتلاه الماوردي (ت450هـ)، وإمام الحرمين الجويني (419-478هـ)، وتم ذلك بعد فترة طويلة من المشكلات الكبرى في التاريخ الإسلامي.

وقد أعطت الممارسة التنظيرية، بأثر رجعي، بُعداً ماضوياً للفكر السياسي الإسلامي لم يتمكن من الانعتاق منه بعد. وتشير الامتدادات المعرفية لتلك الفرق في الفكر الإسلامي المعاصر، والتي لا يزال بعضها يقتات على تاريخ الخلافات والصراعات في الحقبة الإسلامية الأولى إلى ذلك بوضوح. وليس خافياً أن هذا الأمر صرف الفكر الإسلامي عن الاهتمام بالواقع ومعايشته كما ينبغي، وأسهم في دفعه إلى صراعات واهتمامات جانبية، استنفدت طاقته، وجعلته يبتعد عن واقع الأمة ومشكلاتها الفعلية، وهو ما يشير إليه الدكتور حامد ربيع في قوله: "الفكر السياسي الإسلامي لم يقدم في حقيقة الأمر وفي أغلب نماذجه تعبيرات واضحة عن قدرته على معايشة مشاكل المجتمع

الإسلامي، فالغزالي يعاصر الغزوة الصليبية فلا يعلّق عليها، والفارابي يترك الواقع ويعيش مدينته الفاضلة، وابن خلدون يشاهد التمزق، والتفتت، والتحلل، ولا يحاول أن يقدم نصائحه، ابن رشد يعيش مأساة انهيار الدولة الإسلامية بالأندلس، ومع ذلك يحيا التهافت بين الفلاسفة وغير الفلاسفة، وبقدر نبوغ الفكر السياسي الإسلامي كتراث مجرد بقدر فشله كتراث يرتبط بالواقع العربي"[1].

لا يختلف الأمر كثيراً لدى المعتزلة، فهم وإن ابتعدوا عن الممارسة التنظيرية للتاريخ، إلا أن فكرهم السياسي انطلق على خلفية استحضار فصول الصراع بين الإمام علي ومعاوية، فأعطوا للصراع بعداً عقدياً: المنزلة بين المنزلتين، لم يكن ربما حاضراً في أذهان المتصارعين أنفسهم. أمّا الخوارج فقد كان تفكيرهم عملياً بحتاً، ارتبط بواقعة التحكيم، وإن كان لسوء فهم النصوص القرآنية الأثر الأكبر فيه.

وما يهمنا هنا، هو أن كثيراً من تيارات الفكر السياسي الإسلامي تعاملت -وإن بدرجات متفاوتة- مع التاريخ بوصفه مخزناً إيديولوجياً للصراعات، وهذا الأمر جعلها تبتعد عن محاولة تقديم تفسير اجتماعي للصراع[2]، أو التعامل معه بمنهجية نقدية يمكن البناء عليها في تقويم حياة الأمة، مفضلة الاكتفاء بالحكم على "الرجال" إما "بالتكفير" أو "التفسيق" أو "التبديع"[3].

وترتب على هذا الطابع الاسترجاعي للفكر السياسي الإسلامي بمنهجية

---

(1) ربيع، **الفرد والدولة بين التصور والممارسة في التقاليد الإسلامية**، مرجع سابق، ص213.

(2) ظهرت تلك المحاولة متأخرة بعض الشيء مع ابن خلدون في مقدمته.

(3) انظر كمؤشر لفقدان التعامل المنهجي مع الأحداث في التاريخ الإسلامي قول الشهرستاني (ت 548هـ) عن الخوارج "وتخطوا عن هذه التخطئة إلى التكفير ولعنوا علياً رضي الله عنه"، فالخوارج لم يكتفوا بالتخطئة السياسية لواقعة التحكيم وإنما تعدوها إلى التكفير. انظر:
- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد. **الملل والنحل**، تحقيق: محمد سيد كيلاني، بيروت: دار المعرفة، 1404هـ، ج1، ص114.

"الحكم على الرجال"، اتجاه إلى البناء على السوابق التاريخية الجزئية، والقياس عليها بالرغم من تباين الظروف واختلاف الأحوال[1]. وتبدو هذه المشكلة المنهجية أكثر وضوحاً في القياس على الجزئيات، فقد أجاز بعضهم انعقاد البيعة برجلين، قياساً على انعقادها لأبي بكر الصديق من عمر بن الخطاب وأبي عبيدة بن الجراح يوم السقيفة، وأجاز آخرون ولاية العهد قياساً على عهد الخليفة أبي بكر لسيدنا عمر قبل وفاته، ورأى فريق أن الممارسة العملية لابن عمر في طاعة المتغلب والصلاة خلفه مستنداً للدعوة إلى جواز حكم الفاسق والصبر عليه. وليس خافياً مقدار التكلف وراء تلك القياسات التاريخية، التي أدت وظيفتها في تشويه الفكر، وتسويغ واقع القهر السياسي، وتمكين السلطات المختلفة من التماس الحيل للهروب من الشورى والبيعة، ومنظومة المبادئ الإسلامية الضابطة للفعل السياسي.

من جهة أخرى، فإن الاستحضار المكثف للتاريخ لم يقف عند ترحيل المشكلات الكبرى لتقوم بدور الموجه لحركة الفكر والواقع السياسي على السواء، بل شمل كذلك اجترار المركَّبات النفسية التي أنتجتها تلك الصراعات. ونشير هنا إلى ذلك الهلع من الفتنة الذي أصاب بعض تيارات الفكر السياسي الإسلامي، ودفعها إلى التغاضي عن الاستبداد خوفاً من تكرار الفتن والحروب، والاندفاع نحو إيجاد الحيل والذرائع التي تجعل تجنب الفتنة مقدماً على ما عداه، دون النظر إلى تداعيات ذلك المنحى في التفكير على حياة المسلمين.

فضلاً عن ذلك، فقد تم اجترار تراث الخوارج وتضخيمه، والمماثلة بين "الخروج" ومقاومة السلطة الجائرة، يقول الآجري (ت360هـ): "وإن ضربك (أي الحاكم) ظلماً لك وانتهك عرضك وأخذ مالك، فلا يحملك ذلك على أنه يخرج عليه سيفك حتى تقاتله، ولا تخرج مع خارجي حتى

---

(1) انظر في ذلك:
- صافي، لؤي. **العقيدة والسياسة معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط.2، 1998م، ص30.

تقاتله..."[1] ويقدم هذا النص مثالاً على "عقدة الخوارج" التي غدت أكثر المحددات تأثيراً في الفكر السياسي الإسلامي تجاه مسألة الطاعة.

ب - الواقع السياسي:

أشرنا إلى أن نشأة الفكر السياسي الإسلامي ارتبطت بمشكلات ذات صبغة تاريخية، وقد نجم عن ذلك عدم وضوح في تشخيص مشكلات الواقع الإسلامي، بفعل عدم التمييز بين ما له صلة بالحقائق الزمانية والمكانية المجردة ومعطيات الواقع الاجتماعي الموضوعي من جهة، ومتغيرات الواقع السياسي الناجمة عن الممارسات والقواعد والتنظيمات التي فرضتها النظم السياسية المتعاقبة من جهة أخرى، فغالباً ما جرى التعامل مع الأمرين على أنهما شيء واحد. ولإيضاح الفرق بين ما يُعدُّ واقعاً موضوعياً يمثل -إلى حد كبير- جانب الثبات في الظاهرة السياسية أو إطارها الزماني والمكاني، والواقع السياسي الجزئي، الذي يمثل الجانب المتغير منها، يمكن النظر إلى اتساع الدولة الإسلامية جغرافياً، نتيجة حركة الفتوحات، بوصفه واقعاً موضوعياً جرت الاستجابة له، من خلال عدم اشتراط إجماع الفضلاء: أهل الحل والعقد، في جميع الأقاليم عند اختيار الإمام، وذلك بسبب تباعد الأقطار، وهذا ما نجده عند ابن حزم[2]. فالامتداد الجغرافي للخلافة العباسية أوجد صعوبات كبيرة أمام الممارسة السياسية العملية في ذلك العصر، وكان لابد من التعامل معه بطريقة بنَّاءة[3]. غير أن الأمر لم يتوقف عند حدود

---

(1) الآجري، أبو بكر محمد بن الحسين. **الشريعة**، تحقيق: محمد حامد الفقيه، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م، ص40.

(2) ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، القاهرة: مكتبة الخانجي، (د.ت.)، ج4، ص129.

(3) هذا المحدد الجغرافي فرض جدلاً فكرياً في مبدأ وحدة الخلافة كذلك؛ إذ نجد عبدالقاهر البغدادي (ت 429هـ) يربط جواز وجود إمامين في عصر واحد بوجود "بحر مانع" بينهما، كما ينقل الجويني عن أبي الحسن الأشعري وأبو اسحاق الإسفراييني - مع مخالفته لهما في ذلك- قولهما بجواز وجود إمامين في وقت واحد بسبب "اتساع الخطة وانسحاب الإسلام على أقطار متباينة وجزائر في لجج متقاذفة". انظر: =

الاستجابة لهذه الحقيقة الموضوعية، فذهب أغلب الفقهاء إلى القول بجواز عقد الإمامة برجل أو رجلين أو أربعة من ذوي الشوكة، في مركز الخلافة، وانحصر بذلك حق الاختيار في عدد محدود من أهل الشوكة الذين هم في الأصل إما عصبية الحاكم أو جزء من حاشية وأرباب الدولة، وكان ذلك راجع في تقديرنا لا إلى تفاعل الفكر مع الواقع الموضوعي، وإنما إلى انفعاله بسياسات ووقائع متغيرة، ناجمة في جوهرها عن نزعة تسلط واستئثار بالملك، مارسها الحكام بصور شتى، وأدت إلى ضعف الدولة، واستبداد الأتراك والبويهيين والسلاجقة بها[1].

= - البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد. **أصول الدين**، استانبول: مطبعة الدولة، 1346هـ/ 1928م، ص274.

- الجويني، أبو المعالي. **غياث الأمم في التياث الظلم "الغياثي"**، تحقيق ودراسة: مصطفى حلمي، فؤاد عبد المنعم أحمد، الإسكندرية: دار الدعوة للنشر والتوزيع، (د.ت.)، ص128.

(1) لايمكن بأي حال الوقوف على أسباب ضعف الدولة العباسية دون أن يكون للميل الجامح إلى توريث الحكم لدى بعض الخلفاء العباسيين الدور الأكبر في ذلك الضعف. وتاريخياً، بدأت أولى موجات الضعف في الخلافة العباسية في أثناء الحرب التي نشبت بين الأمين والمأمون. وتذكر بعض المصادر أن هارون الرشيد عهد بالخلافة من بعده لأبنائه الثلاثة: الأمين والمأمون والمؤتمن بالتعاقب، ووزع بينهم أقاليم البلاد المختلفة. قال السيوطي: "فلما قسم الدنيا بين هؤلاء الثلاثة قال بعض العقلاء: لقد ألقى بأسهم بينهم وغائلة ذلك تضر بالرعية"، وبالفعل كانت عاقبة ذلك التوريث المركَّب وهن الدولة من بعده واحتراب أبنائه، ما هيأ الفرصة أمام العسكر للتدخل في خلع الخلفاء ومناصرة بعضهم ضد بعض، وتنامي ظاهرة "الاستظهار بالموالي والمصطنعين" بتعبير ابن خلدون. وعندما وصل المعتصم إلى الخلافة (218هـ) اعتمد على تجنيد الأتراك وأحلهم عاصمة الخلافة ومنحهم صلاحيات واسعة في دواوين الدولة، وحين ضج سكان بغداد من تصرفات الجنود الأتراك أنشا لهم المعتصم مدينة خارج بغداد هي سامراء، وجعلها عاصمة لخلافته، واستمر الحال على ذلك إلى أن جاء المعتضد(279هـ) واتخذ بغداد عاصمة للخلافة العباسية في محاولة منه لإبعاد الخلافة عن نفوذ الأتراك. وكانت الدولة العباسية قد دخلت عصرها الثاني بنهاية عهد المتوكل (232هـ - 247هـ)، لكن المتوكل كذلك عهد بالخلافة من بعده لأبنائه الثلاثة: المنتصر والمعتز والمؤيد، وجعل كلاً منهم على إقليم من أقاليم الدولة، وما إن قتل المتوكل حتى نشب الصراع بين أبنائه الثلاثة وتهيأت فرصة لتعاظم نفوذ العسكر التركي في أمور الخلافة، وهو النفوذ الذي استمر حتى دخول البويهيين إلى عاصمة الخلافة سنة 334هـ بدعوة من المستكفي =

إن مفهوم الشوكة الذي دار عليه الفكر الإسلامي، كان يخدم بدرجة أساسية تلك القوى الحربية التي حطت رحالها بعض الوقت في عاصمة الخلافة قبل أن يصيبها ما أصاب الخلافة العباسية من ضعف ووهن، والأهم من ذلك، أن هذه القوة الحربية تركت للمسلمين -بعد أن مضت إلى حال سبيلها- آثار فكرة الشوكة وإمارة التغلب، التي جرى البناء النظري لها وفق معطيات واقع القرن الرابع الهجري، وأصبح من الصعب التخلص من تلك الفكرة بذهاب الظرف الذي أوجدها، لا لأنها حدث غير استثنائي في التاريخ الإسلامي، حيث وُجِدت قبلها صور أولية من صور التغلب السياسي فحسب، ولكن لأنها تعززت بتراث ضخم من التآليف النظرية، جرى البناء عليه فيما جد بعد ذلك من افكار ومفاهيم.

وإذا التفتنا قليلاً إلى الماوردي الذي تبلورت على يديه فكرة التغلب، وجدنا أن الماوردي كان يتعاطى مع واقع عصره من موقع السعي لإيجاد حل لمشكلة سياسية تخص عصره، وهي مشكلة تغلّب الأمراء الأقوياء في الأقاليم على مركز الخلافة(1)، لكنه لم يميز بين عناصر الثبات والتغير في ذلك الواقع، فنظر إلى أمراء التغلّب وأغفل الأمة بوصفها قوة اجتماعية كان يمكن

= (333هـ- 338هـ) الذي استعان بالبويهيين للتخلص من نفوذ الأتراك، ليبدأ بذلك النفوذ البويهي الذي استبد بالخلافة وحوَّلها إلى مجرد سلطة شكلية لا تملك من أمرها شيئاً. وبعد أن اشتدت هيمنة بني بويه على الخلافة التجأ الخليفة القائم بأمر الله (422هـ- 467هـ) إلى السلاجقة واستقدمهم إلى عاصمة الخلافة بغداد. وتذكر بعض المصادر أن زعيم السلاجقة طغرلبك كان متردداً في الذهاب إلى بغداد، لكن الخليفة القائم ألحَّ عليه في الطلب، وبعث له بخلعة السلطنة وكتاب التفويض، فقدم طغرلبك على الخليفة القائم في بغداد عام 447هـ ليبدأ نفوذ السلاجقة واستبدادهم بالخلافة الذي استمر حتى 485هـ. انظر فيما سبق:

- السيوطي، جلال الدين. **تاريخ الخلفاء**، بيروت: دار الجيل، ط.2، 1994م، ص348 و393 و460 و481.
- أبو النصر، محمد عبد العظيم. **السلاجقة تاريخهم السياسي والعسكري**، القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2001م، ص56-65.

(1) سنعود إلى هذه المسألة عند الحديث عن الطاعة السياسية في نسق الأحكام السلطانية في الفصل الرابع من هذا الكتاب.

للخلافة أن تستعين بها في مواجهة أولئك الأمراء، لو أن النظرية الاسلامية حافظت منذ البداية، وأصرت على دور فاعل للأمة في اختيار الحاكم وفق شورى حقيقية، وعدّت ذلك ثابتاً من ثوابت الممارسة السياسية. فقد جرى توجيه النظرية صوب "المتغير" بمحاولة احتواء تداعياته، والتنظير له من داخل البناء المعرفي الإسلامي، وباستخدام مقولاته الرئيسية كالطاعة والبيعة، عوضاً عن التحرك في اتجاه الثابت: "الأمة"، بتوسيع مجال الشورى، وإصلاح السياسة حلّاً لمشكلة الخلافة آنذاك.

وكثيراً ما كانت النظرية تنفصل عن الواقع الظرفي الذي أنتجها، لتصبح وحدة قائمة بذاتها، وكأنها تستمد مشروعيتها من عناصر مفارقة خارج الظرف الذي أوجدها. وهذا ما حدث لفكرة التغلّب بعد عصر الماوردي، فقد تحدث الماوردي عن "إمارة التغلّب" في إطار دولة واحدة -هي الخلافة العباسية- كان يرى أن استمرارها يقتضي الاعتراف بمشروعية تعدد الإمارات بعد أن تعذر الإبقاء على الأقاليم الإسلامية الممتدة والمتنوعة تحت سلطة فعلية واحدة، مع احتفاظه برابط شكلي بين "إمارات الاستيلاء" ومركز الخلافة. ولم يكن في حديث الماوردي ما يشير على الإطلاق إلى كون التغلب أساساً لشرعية الخلافة ذاتها، فالإمامة عنده تنعقد إما باختيار أهل الحل والعقد، أو بعهد الإمام السابق[1]. فقد تم تجاهل الواقع الظرفي الذي تعاطى معه

---

(1) يقدم القاضي أبو يعلى الفراء الحنبلي -وهو معاصر للماوردي- مفهوماً مختلفاً للتغلب، فالتغلب عنده ينحصر في حالة واحدة، وهي وجود أمراء أقوياء محتربون على السلطة، ففي هذه الحالة فقط يجيز القاضي أبو يعلى التعاطي مع ما يفضي إليه ذلك الصراع من تغلب أحد الأمراء على نظرائه. لكن اعتبار المتغلب إماماً شرعياً بعد ذلك يتوقف على بيعة الناس له بيعة اجماعية، لأن القاضي أبا يعلى - على خلاف الماوردي- يشترط إجماع أهل الحل والعقد لصحة الإمامة. والفكرة الاساسية هنا، هي أن التغلب لا يعني أن يقهر رجل قوي الأمة أو ينتزع الإمامة دون بيعة، فالغلبة في حد ذاتها ليست آلية لإسناد السلطة، وليست قهراً للأمة أو تغلباً عليها، لأن حق الأمة في البيعة بإجماع أهل الحل والعقد - كما يشترط القاضي أبو يعلى- لايسقط، وإنما هو تغلب أمير على نظرائه وليس على الأمة، أي إنه مرتبط فقط بوجود صراع عسكري على السلطة. والقاضي أبو يعلى يورد ذلك في معرض شرحه لقول الإمام أحمد بن حنبل: "ومن غلبهم بالسيف =

الماوردي، فراحت فكرة التغلّب تسبح بعد أن فارقت واقعها في فضاء مفتوح، أوصلها لأن تكون قاعدة في بناء الدولة ذاتها وأساساً لمشروعية السلطة فيها. إن التنظير للظواهر العابرة وغير المستقرة في الواقع غير الموضوعي يصبح مع الوقت "قانوناً" تجري من خلاله محاولة التحكم في "الثابت"، وتطويعه بطريقة تحدث صداماً بين الفكر والواقع الموضوعي من وقت لآخر.

وساعدت تلك النزعة في كثير من الأحيان على فرض الواقع السياسي المتغير معطياته دون أن يكون للفكر الإسلامي دور مباشر في ذلك، وأدت إلى خفوت الروح المثالية التي واكبت انطلاق التفكير السياسي الإسلامي، فلم يكن متصوراً في أذهان المسلمين في عهد الخلافة الراشدة أن يدور الجدل في يوم ما في صحة ولاية الفاسق أو الجائر. ويمكن العثور على منحنى تنازلي في التفكير السياسي الإسلامي أوصله إلى النقاش في ولاية الأفضل أم المفضول، والجدل في ولاية الجائر أم الأقل جوراً[1]، وهو ما يعكس تراجعاً للفكرة

= حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين لا يحل لأحد يؤمن بالله أن يبيت ولا يراه عليه إماماً، عادلاً كان أو فاجراً "، ثم يقول -أي القاضي أبو يعلى- شارحاً: "وقوله: من غلبهم بالسيف يريد الغلبة لنظرائه ممن يطلب الأمر، فإذا غلبهم فبايعه الناس بعد ذلك، صار خليفة، ولم يرد به أنه يصير بنفس الغلبة". والأقرب للفهم أن أبا يعلى يفهم عبارة "وسمي أمير المؤمنين" الواردة فيما رواه العطار عن الإمام أحمد بن حنبل على أنها كناية عن اختيار أهل الحل والعقد للمتغلب عن إجماع حقيقي وليس لمجرد أن يطلق المتغلب على نفسه ذلك الوصف. وهذا ما يفهم من سياق العبارة والشرح المشار إليه. انظر:

- الفراء، محمد بن الحسين بن محمد. **المعتمد في أصول الدين**، تحقيق وتقديم: وديع زيدان حداد، بيروت: دار المشرق، 1986م، ص422.

(1) يقول العز بن عبد السلام: "إذا تعذرت العدالة في الولاية العامة والخاصة بحيث لا يوجد عدل، ولينا أقلهم فسوقاً"، ثم يقول " الحكام إذا تفاوتوا في الفسوق قدمنا أقلهم فسوقاً". انظر:

- ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، مرجع سابق، ص66. ولهذا ما يقابله كذلك في الفكر الزيدي؛ إذ يذهب أحمد بن قاسم العنسي إلى أنه" يجب إعانة الأقل ظلماً من الظالمين على إزالة الأكثر ظلماً". انظر:

- العنسي، أحمد بن قاسم. **التاج المذهب لأحكام المذهب شرح متن الأزهار في فقه الأئمة الأطهار**، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، (د.ت.)، ج4، ص479.

المثالية في التفكير السياسي الإسلامي، ويشير في الوقت ذاته إلى صورة الواقع الذي أصبح على الفكر السياسي الإسلامي التعامل معه.

وفي حقيقة الأمر، فقد كان للواقع السياسي المتغير دور كبير في تحديد اتجاه الفكر السياسي الإسلامي حيال كثير من القضايا، أما الواقع الاجتماعي فقد ظل الفكر الإسلامي أقل قدرة على مواكبة حقائقه كما ذكرنا، فبالرغم من التغيرات التي لحقت بنمط علاقة الحكام بالأمة على النحو الذي كان سائداً في مرحلة الخلافة الراشدة، ظل الفكر السياسي الإسلامي يحمل تصوراً منسجماً لعلاقة الأمة بالسلطة في ظل نظم الجور والاستبداد، مستبطناً "النموذج الراشدي" في العلاقة بين الأمة والسلطة على عهد الخلفاء الراشدين، وهو تفكير رغائبي كان يعكس مظهراً من مظاهر عدم القدرة على الفصل بين الواقع والأمنيات. ومع حدة التغيرات الاجتماعية التي طرأت على المجتمع المسلم، ظلت بعض تيارات الفكر السياسي الإسلامي مصرة على بناء فكرة الطاعة السياسية على أساس تلك العلاقة الحميمية، والمنسجمة بين مجموع الأمة وولاة أمرها، مطالبة الأمة بتقديم الطاعة وفقاً لمتطلبات ذلك التصور للعلاقة بين الطرفين.

إن تخلف الفكر السياسي الإسلامي عن حركة الواقع وحقائقه الموضوعية، جعل منه -إلى عهد ليس ببعيد- محض تعبير عن نظم الحكم التاريخية، ودفعه إلى تقديم تنازلات باهظة لنظم الحكم، كالاعتراف بولاية العهد، وإمارة التغلّب، وتسويغ طاعة السلطات الجائرة، وإفراغ الشورى من مضامينها، واختزال أهل الحل والعقد في بطانة الحاكم وأهل الشوكة، وصولاً إلى إسقاط شرط العدالة من الشروط الواجب توفرها في الحكام، بسبب تعاقب أمراء الجور، وغلبة الفسوق على الولاة.

ومهما عُدّ ذلك من قبيل الاجتهاد ضمن ظروف تاريخية عاشها المفكرون المسلمون، وفي حدود علاقة غير متوازنة بين الأمة والدولة، -وهو ما لا سبيل إلى دفعه إذا نظرنا إلى ظروف كل مفكر على حدة- فإن ما يهمنا هو أن اتجاهاً واسعاً في الفكر السياسي الإسلامي فقد -بسبب الإذعان المتواصل

للوقائع السياسية المتغيرة- قدراً كبيراً من مثاليته، بوصفه فكراً يمثل الشريعة التي جاءت لتخليص البشرية من الجور والطغيان.

والمحاولة التي يقدمها الغزالي (450-505هـ) لتسويغ الاعتراف بمشروعية السلطات الجائرة، والتي يُعدُّ فيها الاعتراف بتلك السلطات من قبيل أكل الميتة، ويجري على قاعدة الضرورات تبيح المحظورات[1]، تعكس استشعار الفكر الإسلامي لعمق المأزق الأخلاقي الذي أشرنا إليه وأبعاده، والخيبة حيال عدم مقدرة الفكر الإسلامي على تحقيق مثاليته، وتجسيد المبادئ التي استلهمها من الشريعة، خاصة وأن "حكم الضرورة" استمر قروناً طويلة، دون أن يناقش الفكر الإسلامي ما إذا كانت تلك القاعدة الفقهية (الضرورات تبيح المحظورات) تحتمل تقديم كل تلك التنازلات، وإلى أي مدى يمكن الدفع بها في المجالين السياسي والحضاري.

إن خضوع الفكر السياسي الإسلامي للوقائع السياسية التي يفرضها حكام الجور، واعتبار ذلك هو الواقع الذي يجب التماهي معه، وتجاهل الاحتياجات الفعلية للأمة، دفع الشعوب لتجاوز ذلك الفكر في محطات كثيرة، وأسهم -من ناحية أخرى- في تأثرها بالتيارات الفكرية الوافدة، بعد أن عجز الفكر الإسلامي عن تلبية حاجاتها التاريخية في الحرية والانعتاق من الاستبداد.

وتاريخياً، فإن الدول الخاضعة للفكر السني التقليدي، الذي يقوم على طاعة الحاكم والصبر عليه وإن جار، شهدت في العصر الحديث عدداً من الثورات ضد حكامها، خلافاً للتحديدات الصارمة للفكر السياسي السُّني، ولم تتوقف فيها الهبات الشعبية لأسباب ودواع مختلفة. والأمر نفسه يمكن أن يقال بخصوص الفكر الشيعي الانتظاري، الذي تم القفز عليه، سياسياً وفقهياً، لتتحقق واحدة من أكثر الثورات تأثيراً في التاريخ الإسلامي المعاصر، وهي الثورة الإيرانية عام 1979م.

---

(1) الغزالي، أبو حامد. **الاقتصاد في الاعتقاد**، شرح وتحقيق وتعليق: إنصاف رمضان، دمشق- بيروت: دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، 2003م، ص171.

ت - العقيدة:

تُعدّ العقيدة الإسلامية محدداً رئيساً للتفكير السياسي في مسألة الطاعة؛ إذ ساهمت في توجيه الفكر السياسي الإسلامي، وتحديد دوائر اهتمامه. على أنه يحسن بنا قبل تناول العقيدة محدِّداً للتفكير السياسي الإسلامي، التفريق بين مبادئ الإسلام النابعة عن عقيدته كالحرية، والعدالة، والمساواة، والمسؤولية، والشورى إلخ، والفكر السياسي الإسلامي بوصفه مجموعة من الأنساق المعرفية القائمة على الاجتهاد البشري الخالص. وليس في وسعنا مجاراة المفكرين والباحثين، الذين يتعاملون مع مبادئ العقيدة بوصفها مبادئ الفكر السياسي الإسلامي[1]، بينما هي على وجه التحقيق مبادئ الإسلام، وحظ الفكر السياسي منها يكون بمقدار ما يتمثل منها، وما يستلهم من قواعدها في حركته تجاه الواقع.

لهذا السبب يمكن الحديث عن محددات لها جوانب معرفية وأخرى واقعية، وليس عن مبادئ خالصة للفكر السياسي الإسلامي، على اعتبار أن تلك المبادئ لها صبغة عامة ينهل منها الفكر الإسلامي الاقتصادي، والتربوي، والاجتماعي وليس السياسي فحسب. وعليه؛ فهي ليست مبادئ خاصة بالفكر السياسي الإسلامي أو بنظام الحكم فقط. ومن أهم تلك المحددات العقدية مفهوم حراسة الدين، الذي ينطوي على الاعتقاد بأن استمرار الدين مرهون بدور الدولة في حراسته، وهو الأمر الذي كرسته بعض تيارات الفكر السياسي الإسلامي، فكان من نتائجه أن أصبح الدين في حاجة مستمرة إلى الدولة، وتأثر بذلك دور الدين بوصفه ضابطاً لحركة الدولة وتوجيهاتها، بل أخضع في كثير من الأحيان لمتطلبات الدولة طالما هي القائمة على حراسته.

ويرتبط مفهوم حراسة الدين إلى درجة كبيرة بمسألة توصيف الخلافة في

---

(1) انظر مثلاً:

- عبد الخالق، فريد. **في الفقه السياسي الإسلامي الشورى العدل المساواة مبادئ دستورية**، القاهرة: دار الشروق، ط.2، 2007م.

الفكر السياسي الإسلامي؛ فقد جرى تعريف الخلافة بأنها خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا. ويبدو أن الإصرار على استخدام مفهوم الحراسة كان على سبيل الاحتراز مما يمكن أن تثيره كلمة النبوة من لبس، فالمفهوم يوحي بحراسة أمر قائم، لا يزاد فيه ولا ينتقص منه، ما يعنى أن وظيفة الخلافة هي تنفيذية في الأساس، وكذلك فإنه يحمل حدود تقييد سلطة الحاكم حيال الشريعة.

وقد حاول ابن خلدون تقديم صيغة تعريفية للخلافة أكثر اتساقاً مع المبادئ الإسلامية العامة مع تضمنها لمفهوم الحراسة، فعرَّف الخلافة بأنها: " نيابة عن صاحب الشريعة في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"[1]، وهو تعريف له أهميته، خاصة وأن عدداً من التعريفات الأخرى أغفلت الشق المتعلق بسياسة الدنيا[2]، ومنها التعريف الذي قدمه الإيجي للخلافة، بأنها "خلافة الرسول في إقامة الدين وحفظ حوزة الملة" ويعلق الدكتور الريس على ذلك بأن استخدم كلمة "إقامة" بدلاً عن "حراسة" يدل على التنفيذ -أي إقامة أحكام الشريعة- وليس مجرد الحفظ، أما عدم الإشارة إلى سياسة الدنيا فربما يكون -بحسب الدكتور الريس- بسبب انضوائها تحت كلمتي "الدين" و"الملة"[3].

إن متابعة حركة مفهوم حراسة الدين تُظهِر كيف تم اختزال هذا المفهوم في محاربة أهل البدع والضلالات، يقول الماوردي: " والذي يلزمه (أي الإمام) من الأمور عشرة أشياء إحداها حفظ الدين على أصوله المستقرة، وما أجمع عليه سلف الأمة، فإن نجم مبتدع أو زاغ ذو شبهة، عندئذٍ أوضح له الحجة وبيِّن له الصواب وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود، ليكون الدين محروساً من خلل والأمة ممنوعة من زلل"[4]. والفكرة ذاتها؛ أي قصر حفظ

---

(1) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص339.

(2) الريس، **النظريات السياسية الإسلامية**، مرجع سابق، ص123.

(3) انظر تعريف الإيجي والتعليق عليه في:
- المرجع السابق، ص123.

(4) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، =

الدين على الأصول العقدية المستقرة والذب عنه من أهل البدع والأهواء، نجدها عند إمام الحرمين الجويني، فحفظ الدين عنده ينقسم إلى قسمين: القسم الأول حفظ أصل الدين، ويكون ذلك بأمرين: حفظه على أهله بدفع المبتدعين وأهل الأهواء وأصحاب الضلالات و"المذاهب الزائغة"، والثاني السعي في دعاء الكافرين إليه، وفي ذلك يقول الجويني: "فأما القول في أصل الدين، فينقسم إلى حفظ الدين بأقصى الوسع على المؤمنين، ودفع شبهات الزائغين، كما سنقرره إن شاء الله رب العالمين، وإلى دعاء الجاحدين والكافرين إلى التزام الحق المبين"[1]، أما القسم الثاني فحفظ فرع الدين ويقصد به العبادات البدنية سواء منها الجماعية كالجمع، والأعياد، والحجيج، أو إقامة الشعارات الظاهرة كالأذان وإقامة الجماعات في سائر الصلوات وردع من يعطلها[2]، ثم يغلق الجويني مجال "حفظ الدين" بهذه العبارة "فهذا مجموع القول مما يتعلق بالأئمة من أصل الدين وفرعه"[3]. فليس من حراسة أو حفظ الدين العمل بالشورى، وتحقيق العدل، وإقرار مسؤولية الحاكم، وهذا التحديد لمفهوم "الحراسة" سمح باستغلال نظم الحكم لهذا المفهوم، ومنحها القدرة على تقديم نفسها حارسة للدين، حتى وإن كانت في حقيقة الأمر بعيدة عنها.

لم يتوقف الأمر عند هذا الحد، فقد أعطيت الأولوية لحراسة الدين بهذا الفهم، لتعاد مراجعة التحديدات الشرعية لصفات الحاكم ووظائفه، كي لا تشكل عائقاً نظرياً أمام مفهوم الحراسة، فالماوردي يؤيد إمارة الاستيلاء، لأن فيها" من حفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية ما لا يجوز أن يترك

= بيروت: دار الكتب العلمية، 1978م، ص15. وانظر نفس النص باختلاف بعض الألفاظ لدى:

- الفراء، محمد بن الحسين بن محمد. **الأحكام السلطانية**، تصحيح وتعليق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م، ص27.

(1) الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم"الغياثي"**، مرجع سابق، ص135.

(2) المرجع السابق، ص147.

(3) المرجع السابق، ص148.

مختلاً مدخولاً، ولا فاسداً معلولاً"[1]، وهو يكتفي من إمارة الاستيلاء -وقد أصبحت واقعاً سياسياً- بحراسة أحكام الدين، أما تحقيق فاعلية الشريعة في مجال الحكم فيبدو أنه كان أمراً لا يساعد عليه الواقع السياسي آنذاك، وهذا يفصح عن مسألة في غاية الأهمية وهي أن درجة الجور والاستبداد السياسي كانت قد بلغت حد الخوف على اندراس أحكام الشرع ذاتها، لذلك أصبح مجرد حفظ الدين على قواعده الأصلية هدفاً وهاجساً ملحاً بالنسبة للفكر السياسي الإسلامي[2].

وانطلق الفكر السياسي الإسلامي من مجموعة من المبادئ الشرعية، محاولاً تنظيم المجال السياسي وفقاً لها، فحدد المواصفات الشرعية للحكام، والوزراء، والقضاة، وأهل الحل والعقد، ووضع مجموعة من الوظائف والمهام التي ينبغي على الدولة القيام بها، لكن من الواضح أن تلك الممارسة التنظيرية كانت تعبيراً عن التعلق الفكري بأهداب الشريعة، وإعلاناً عن إسلامية ذلك الفكر، أكثر من كونها خطاباً أريد به تغيير الواقع. فتمسك الفكر السياسي الإسلامي بمفهوم حراسة الدولة للدين بالصورة التي أوضحناها، دفعه إلى التخلي عن كثير من تلك التوجهات، والاكتفاء "بأن يحافظ النظام على مظهر إسلامي عام"[3]، وأن تحفظ الدولة رسم الشريعة. وفي هذا السياق ينقل ابن الأزرق عن البغوي (ت516هـ): قوله في معرض تجويزه إطلاق لقب الخليفة وأمير المؤمنين على القائم بأمر المسلمين "... وذلك بشرط إقامة معالم الدين، وإن قصَّروا هم في أعمال أنفسهم أو ظلموا أو جاروا في الأموال

---

(1) الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، مرجع سابق، ص33. انظر أيضاً:
- الفراء، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص37-38. الغريب أن الفقيه الماوردي والقاضي أبو يعلى الفراء (ت458) يستخدمان الألفاظ نفسها إلى درجة التطابق أحياناً.

(2) يشير إمام الحرمين أبو المعالي الجويني إلى ذلك صراحة في الباب الذي عقده بعنوان" في خلو الزمان عن أصول الشريعة" في كتابه الغياثي بالقول" وإن تطاول الزمن فلا تبعد في مطرد العرف انمحاق الشريعة أصلاً حتى تدرس بالكلية". انظر:
- الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم"الغياثي"**، مرجع سابق، ص317.

(3) اومليل، علي. **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996م، ص22.

ونحوها"[1]، وينقل النووي (631- 676هـ) عن البغوي أيضاً قوله: "ويقال له أمير المؤمنين وإن كان فاسقاً"[2].

ويبدو أن إقامة معالم الدين -وفق هذا الفهم- وإظهار شعائره، والحفاظ على رسم الشريعة، أصبح هدفاً بحد ذاته، فاختزل مفهوم حراسة الدين في محاربة الزنادقة وأهل الضلال؛ إذ كان يكفي أن ينكّل الحاكم بمجموعة ممن يعدّون زنادقة، وملاحدة ليعدّ في نظر كثيرين حارساً للدين، وهذا الأمر فتح الباب لتدخل الحكام في أمور العقيدة، ومحاولة فرض اعتقاد معين على الناس، وحملهم على ذلك بالقوة، كما هو حال بعض من حكام الدولة العباسية كالمأمون، والمعتصم، والواثق، والمتوكل.

ومع أن الاتجاه الغالب في الفكر السياسي الإسلامي استمر على إصراره في منح الدولة دوراً محورياً في حراسة الدين، فقد وجد من بين العلماء من نبَّه إلى خطورة هذه المسألة، فالشاطبي (ت790هـ) يشير في كتابه "الاعتصام" إلى أهمية تصدي الأمة لأهل البدع والأهواء، مقللاً من دور الدولة في ذلك، بعد أن يقرر أن أهل البدع قد "تلبسوا بالسلاطين ولاذوا بأهل الدنيا"[3].

ونتيجة لمفهوم "حراسة الدين"، تحولت الشروط، التي وضعت للحاكم، إلى مواصفات ومزايا تُخلع عليه فور تنصيبه حاكماً، وأصبحت كل سلطة بحكم التحديد الوظيفي لمهام الدولة، وإن قامت على التوارث، والاستبداد، والغلبة، حارسة للدين، وأصبح هذا المفهوم مجلبة للطاعة الكاملة، ومن دواعي إضعاف الشريعة بوصفها مرجعية حاكمة للمجتمع والدولة، وسبباً في اختلاط الطاعة الدينية بالطاعة السياسية، بسبب إثارة غيرة

---

(1) انظر ذلك في:
- الدميجي، عبد الله بن عمر. **الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة**، الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط.2، 1409هـ، ص42 .

(2) النووي، يحيى بن شرف. **روضة الطالبين وعمدة المتقين**، إشراف: زهير الشاويش، بيروت- دمشق- عمان: المكتب الإسلامي، ط.3، 1991م، ج10، ص49.

(3) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد. **الاعتصام**، الإسكندرية: دار عمر بن الخطاب للطباعة والنشر والتوزيع، (د.ت.)، ج1، ص 126.

المجتمع، ومخاوفه على العقيدة، والإيحاء المتكرر بأن طاعة السلطة السياسية أياً كانت هي من ضرورات الدين. وترتب على مفهوم "حراسة الدين" كذلك إضعاف الدين بكونه سلطة محركة للجماهير في وجه عتو السلطات الجائرة وطغيانها.

ث - الخلافة:

هناك صلة واضحة بين المبالغة في حاجة الدين للدولة، وحاجة الأمة للخلافة بوصفه نظاماً، فالأمران يصبان في خانة الدولة ويجعلانها قطب الرحى في حياة الأمة. والمشكلة نابعة من حرص الفكر السياسي الإسلامي على استمرار رسم الخلافة، مع اعتقاده الجازم بأنها نظام لم يعد قائماً. وعلى الرغم من أننا نجد تفريقاً مبكراً بين الملك والخلافة لدى أبي الحسن الأشعري، فقد تأخر الاعتراف بتلاشي نظام الخلافة تاريخياً، ليظهر عند ابن تيمية الذي فضّل الحديث عن السياسة الشرعية صارفاً الاهتمام إلى هدف إقامة الشريعة، دون الإصرار على وجود الخلافة شرطاً سابقاً لذلك.

لقد كان واضحاً أن نظام الخلافة الإسلامي تغير بعد انقضاء الحكم الراشدي، ومع ذلك استمر الفكر السياسي الإسلامي يطلب من الأمة أن تطيع الحكام طاعتها للخلفاء، دون الانتباه إلى الفارق الذي لم تسهم تجارب النظم الواقعية -إلا فيما ندر- في تضييقه. فابن خلدون مع إقراره بانقلاب الخلافة إلى ملك، يرى أن على الأمة أن تقبل من الإمام توليته لمن بعده حتى وإن كان ابنه "... فهو وليهم والأمين عليهم ينظر لهم ذلك في حياته، ويتبع ذلك أن ينظر لهم بعد مماته، ويقيم لهم من يتولى أمورهم كما كان هو يتولاها"[1].

ويبدو أنه كان على الأمة أن تضحي بكثير من قيمها السياسية ثمناً لاستمرار الخلافة الشكلية. ففي حين كان خلفاء بني العباس يقبعون في قصورهم في بغداد وسامراء، لا يملكون من أمر الخلافة شيئاً، استمرت الأمة

---

(1) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص371-372.

في تقديم فروض الطاعة للخلافة، دون أن تدرك أنها في حقيقة الأمر تطيع مجموعة من عسكر الترك والفرس المتغلبين، وتساعد في التمكين لهم، والغزالي يقر تلك الحالة فيقول: "ومن استبد بالشوكة وهو مطيع للخليفة في أصل الخطبة والسكة فهو سلطان نافذ الحكم والقضاء في أقطار الأرض ولاية نافذة الأحكام"[1].

لا تعود المشكلة فقط إلى استمرار رمزية الخلافة، وكونها مجلبة لطاعة النظم غير الخلافية، وإنما كذلك إلى "شخصنة الخلافة"، فالفكر الإسلامي لم يكن يمتلك إمكانية التمييز بين الدولة وشخص الحاكم، بسبب الخلط النظري بين مسألة وجوب الإمامة ومسألة نصب الإمام، اللتين تعامل معهما الفكر السياسي الإسلامي بوصفهما مسألة واحدة.

من جهة أخرى فإن غياب نموذج الخلافة في الواقع العملي، منح فكرة الخلافة قدرة على الاستمرار والحضور المتوالي في الذاكرة والفكر الإسلامي. وأيّاً كان نوع ذلك الحضور، فإن فكرة الخلافة مثّلت نموذجاً إرشادياً ملهِماً، حاول المسلمون عبره إعادة تشكيل واقعهم السياسي والاجتماعي، وهي هنا تختلف عن اليوتوبيا السياسية، التي تُعدُّ حالة مفارقة في الأصل للواقع الاجتماعي. وهذا الأمر أعطى الخلافة -بوصفها فكرة متحفزة دائماً للانطلاق صوب الواقع، وباحثة في الفراغ التاريخي عن نظامها السياسي- قدرةً كبيرة على صياغة تصورات الفكر السياسي الإسلامي لمسألة الطاعة السياسية في مراحل وأدوار تاريخية مختلفة.

2 - محورية الطاعة في الفكر الإسلامي

ترجع محورية فكرة الطاعة السياسية في الفكر الإسلامي إلى الوظيفة الحضارية التي تقوم بها، لا على مستوى الدولة فحسب، وإنما على مستوى الأمة جميعها. وتاريخياً لم ينظر لمسألة الطاعة بكونها مصدراً لشرعية نظام

---

(1) الغزالي، أبو حامد. **إحياء علوم الدين**، تقديم وتعليق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الصفا، 2003م، ج2، ص140.

الحكم فقط، وإنما بوصفها مظهراً لتماسك الأمة واستقرار أحوالها، وذلك من خلال تأكيد تحقيق انسجام الأمة مع الدولة من جهة، وانسجام الدولة مع الشريعة من جهة أخرى.

وهذا التوصيف يضعنا في قلب خصوصية التفكير الإسلامي في مسألة الطاعة. فالطاعة السياسية تتجاوز العلاقة الآلية بين الحاكم والمحكوم؛ إذ الطرفان مدعوان لتحقيق فاعلية الشريعة في الحياة، ومن ثمّ فإن تنازل الرعية عن بعض حقوقها، أمريقع في حدود الاحتمال، طالما ظلت الشريعة معتبَرة في المجالين: السياسي والاجتماعي، وهذه الفكرة ربما مثلت جماع التفكير الإسلامي بمسألة الطاعة.

على أن المشكلة الجديرة بالاهتمام تمثلت في الدفع بهذه الفكرة إلى أقصى مدى، لتوضع الشريعة والمجتمع في طرفين متقابلين، يقتضي مراعاة أحدهما إهدار الآخر. ومحصلة ذلك كانت في صالح أنظمة الجور، التي أفادت -إلى حد كبير- من "تقليم" حقوق الأمة و"تهذيب" أحكام الشريعة تحت وطأة ذلك التقابل المفتعل بين المدرَكَين الأساسيين: الأمة والشريعة.

وفي هذا السياق تمكن الإشارة إلى عملية الإزاحة التاريخية لقضية الشرعية الدينية، لتحل محلها "القابلية السياسية" بديلاً واقعياً في الاعتراف والإقرار بنظم الحكم. ومفهوم "القابلية السياسية" لا يعني هنا أكثر من أن النظام الذي تم اختياره أو جاء نتيجة الغلبة، سيكون بمقدوره ممارسة الحكم فعلياً، ومن ثمَّ فإن الطاعة ستتأسس فعلياً على تلك المقدرة؛ أي على مقدرة الحاكم على أن يحكم، لا على شرعيته الدينية أو السياسية، ليصبح مطلوباً من كل من يتم اختياره للخلافة، أن يحظى بقبول "أهل الشوكة" أولاً، أما طاعة الرعية فإنها تناقش بوصفها تبعاً لطاعة أهل الشوكة، يقول الغزالي: "والذي نختاره أنه يكتفى بشخص واحد يعقد البيعة للإمام مهما كان ذلك الواحد مطاعاً ذا شوكة لا تطال، ومهما كان مالَ إلى جانبٍ مالَ بسببه الجماهير، ولم يخالفه إلا من لا يكترث بمخالفته، فالشخص الواحد المتبوع

المطاع الموصوف بهذه الصفة إذا بايع كفى"[1]، وليس المهم عند الغزالي "أعيان المبايعين" أو عددهم، وإنما حصول الشوكة. وهذا ما ذهب إليه إمام الحرمين الجويني؛ إذ رأى أن انعقاد الإمامة يكون بواحد إذا كان كثير الأتباع والأشياع[2]. ونجد نظير ذلك عند ابن تيمية، فالإمامة تثبت عنده" بموافقة أهل الشوكة عليها، ولا يصير الرجل إماماً حتى يوافقه أهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة"[3].

لقد كان أهل الحل والعقد -على عهد الخلافة الراشدة- هم أهل الشوكة والقدرة الذين تنصرف إليهم القلوب، وتحصل بطاعتهم طاعة الأمة. أما التجربة التاريخية الإسلامية بعد ذلك، فقد أفرزت اختلافاً واضحاً بين ما يعرف "بأهل الشوكة" و"أهل الحل والعقد"، ليحل مفهوم "أهل الشوكة" المتمثل في حاشية الحاكم وبطانته، وأهل خاصته ومواليه، الذين هم أصحاب القوة الفعليين، مكان مفهوم أهل الحل والعقد، الذي ظهر ترجمة لعملية الشورى في مراحل متعددة[4]، ولنجد ابن خلدون بعد ذلك يفسر

---

(1) الغزالي، أبو حامد. **فضائح الباطنية**، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الكويت: مؤسسة دار الكتب الثقافية، (د.ت.)، ص176-177.

(2) الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم "الغياثي"**، مرجع سابق، ص56.

(3) ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **منهاج السنة النبوية**، تحقيق: محمد رشاد سالم، د.م: مؤسسة قرطبة، 1406هـ، ج1، ص527.

(4) يختلف مفهوم أهل الحل والعقد عن مفهوم الشوكة اختلافاً بيّناً، فأهل الحل والعقد مفهوم يجسد الشورى، وقد أسهب الفقهاء قديماً في وضع مواصفات ينبغي توافرها في أهل الحل والعقد، منها الاجتهاد والعقل والبلوغ والعدالة والعلم، وحتى أولئك الفقهاء الذين قالوا بجواز انعقاد الإمامة بواحد، فقد اشترطوا فيه أن يكون من أهل الاجتهاد والورع، وأن يعقدها لمن يصلح لها. وهذا الرأي نقله البغدادي في كتابه "أصول الدين" عن أبي الحسن الأشعري. انظر:

- البغدادي، **أصول الدين**، مرجع سابق، ص281.

ويبدو أن المطابقة بين المفهومين حدثت في وقت لاحق، وأوضح من يجسد حالة التحول -على الصعيد المعرفي- من شورى أهل الحل والعقد إلى مفهوم الشوكة هو إمام الحرمين الجويني، الذي عقد في كتابه الغياثي باباً بعنوان "في صفات الذين هم من أهل عقد الإمامة وتفصيل القول في عددهم" بسط فيه رأيه حول جواز انعقاد الإمامة بالرجل الواحد من أهل الشوكة، لا لورعه أو تقواه اشترط سابقوه من الأشاعرة، =

استبعاد العلماء من دائرة مفهوم أهل الحل والعقد بأنهم لم يعودوا أصحاب عصبية[1]، وقبله نجد الماوردي يجيز انعقاد الإمامة بعهد من الخليفة السابق دون رضا أهل الحل والعقد ما لم يكن المعهود إليه ولداً أو والداً[2]، وهكذا جرى الانتقال من اشتراط رضا أهل الحل والعقد، الذين يمثلون الأمة مصدراً للشرعية إلى الاعتماد على أهل الشوكة بكونهم مصدراً لتحقيق "القابلية السياسية" للحكم. ويبدو أن هذا الأمر كان سائغاً بسبب الاعتقاد بأن السلطة السياسية المطاعة وذات الشوكة هي الأقدر على حفظ الشريعة، دون الأخذ في الحسبان مساحة الحقوق المهدرة للأمة في إرساء مثل تلك المقولة.

إن التفكير السياسي في مسألة الطاعة كان يسبق مرحلة اختيار الخليفة، ويحدد مسارها؛ إذ كان يهيمن على عملية الاختيار تقدير مدى إقبال الرعية على طاعة الخليفة، بمعنى أن السؤال الأكثر أهمية في مرحلة الاختيار هو: هل سيكون الخليفة مطاعاً أم لا؟ وهذا يتحدد حسب تصور الفكر الاسلامي بقبول أصحاب الشوكة للشخص المراد تنصيبه خليفة، فإذا تحقق ولاء أهل الشوكة رجلاً كان أو اثنين أو جماعة، تحققت القدرة الفعلية على الحكم، وغلب على الظن طاعة عموم الناس للخليفة وحصل الاختيار بناء على ذلك[3]. ويكشف لنا هذا الأمر بجلاء عن أهمية الطاعة السياسية بوصفها

= وإنما لكونه كثير الأتباع والأشياع، وفي رأيه أن ما يحصل به مقصود الإمامة هو بيعة الشوكة فإن "تبايع رجال لا يفيد بيعتهم شوكة ومنة قهرية، فلست أرى للإمامة استقراراً". انظر:
- الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم "الغياثي"**، مرجع سابق، ص56.

(1) إشارة الى قول ابن خلدون: "وأما من لا عصبية له ولا يملك من أمر نفسه شيئاً ولا من حمايتها، وإنما هو عيال على غيره، فأي مدخل له في الشورى، أو أي معنى يدعو إلى اعتباره فيها، اللهم إلا شوراه فيما يعلمه من الأحكام الشرعية، فموجودة في الاستفتاء خاصة، وأما شوراه في السياسة فهو بعيد عنها لفقدانه العصبية". انظر:
- ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص377.

(2) الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، مرجع سابق، ص10.

(3) ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، مرجع سابق، ص59.

إحدى الأفكار الحيوية في نسيج الفكر السياسي الإسلامي، فالتفكير السياسي كان في حقيقته تفكيراً في مسألة الطاعة.

وهذا الاستنتاج تعضده الحقيقة التاريخية المتمثلة بحروب الردة. فاستقراء تاريخ تلك الحروب، يشير إلى أن أول مشكلة سياسية فعلية واجهها النظام السياسي الإسلامي بعد وفاة الرسول ﷺ كانت مشكلة طاعة سياسية، لكن اختلاطها بالبعد العقدي نتيجة لارتداد بعض القبائل العربية عن الإسلام لم يسمح بالتعرف عليها وتقدير طبيعتها، لتعاود الظهور بعد ذلك في عهدي الخليفتين عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب. ولعل إدراك الفكر السياسي الإسلامي لمشكلة الطاعة السياسية تلك ظل يحمل بذور ذلك الخلط؛ إذ أصبح الامتناع السلبي عن طاعة السلطة السياسية يحمل في كثير من الحالات معنى الخروج عن الجماعة وعن الشريعة معاً.

لقد كان مفهوم الطاعة السياسية يفترض للمجتمع في العهد الراشدي نمطاً من الممارسة السياسية الرشيدة من جهة سلطة الخلافة، لذلك فعندما ظهر في خلافة عثمان خروجٌ عن ذلك النمط الذي بات يشكل في الثقافة الإسلامية ما يعرف بـ"طريقة الشيخين"، تحولت الطاعة إلى عصيان سياسي انتهى بمقتل الخليفة.

في السياق ذاته، أن مفهوم الطاعة السياسية يقوم على معرفة السلطة موضع الطاعة، من حيث شرعيتها، وعملياتها، وعلاقاتها، ورموزها، ويُخضعها لسلسلة من التقييمات الاجتماعية المستمرة والمتجددة، ومن ثمَّ، فهو لا يمارس بعيداً عن الوعي بحركة السلطة. وبهذه الكيفية فإن الطاعة السياسية تجعل المجتمع الذي يطيع السلطة في مرحلة ما، مستعداً للتدخل ضدها في مرحلة أخرى، وهو ما يعني أن ممارسة مفهوم الطاعة السياسية بتلك الكيفية تعد عملية غير مأمونة بالنسبة لسلطة سياسية تدرك فقدانها للشرعية، كما هي كذلك أيضاً بالنسبة للفكر السياسي الذي يقرأ التحولات العميقة على صعيد السلطة وعلاقتها بالمجتمع، ويهدف إلى الحفاظ على مكتسبات نظام الخلافة، حتى وإن على المستوى الشكلي.

هذا الوعي السلبي بالصيرورة العملية لمفهوم الطاعة السياسية، كان وراء الميل لتحويل الطاعة من مشكلة ظهرت في مجرى التطور السياسي التاريخي لحقبة تُعدُّ "معيارية" بكل المقاييس، إلى أداة لتحقيق الانسجام السياسي بين الأمة والسلطة. على أن ذلك لم يتم عبر محاولة إعادة تصحيح المسار السياسي للعلاقة بين السلطة والمجتمع، وتطوير الآليات الكفيلة بذلك، وإنما عبر توجيه الثقافة الاجتماعية نحو ممارسة نمطية وآمنة لمفهوم الطاعة السياسية، من خلال لحم المفهوم بالطاعة الدينية، وتقديمه بوصفه إحدى صورها.

لم تكن إذن الطاعة السياسية مسألة مطروحة للبحث النقدي لدى الفكر السياسي الإسلامي، فقد نُظِرَ إليها على الدوام بوصفها مسألة سياسية متفجرة، تقتضي الحكمة تشكيل إجماع سريع حولها، وإيقاف تفاعلاتها التي تمثل خطراً اجتماعياً يفوق خطر انحراف السلطة. لذلك، فقد استخدمت في عملية التثبيت التاريخي للطاعة السياسية الكاملة القراءة التأويلية للنص القرآني المؤسِّس لمفهوم الطاعة السياسية، وأعيد توجيه نصوص السنة النبوية بالاستفادة من عملية التدوين الحديثي. وجرى توظيف الآليات الاجتهادية لسد ذريعة "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر". وإجمالاً، شهد فكر الطاعة السياسية تضخّماً غير حميد، نتج عنه كثير من الإشكاليات في الحقل المعرفي الإسلامي، وجرت إعادة قراءة المفاهيم المرتبطة بالطاعة السياسية كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والشورى، والبيعة وغيرها بإخضاعها لمعطيات الواقع السياسي.

وساعد على ذلك كله، أن فكرة الدولة احتلت مكانة محورية في التفكير الإسلامي، وظلت حاضرة بتجسيداتها السلطوية عبر مراحله المختلفة، وفق الاعتقاد السائد أنه لا بد من دولة كيفما كانت بَرَّة أم فاجرة[1]، وهذا يعني أن

(1) إشارة إلى كلام الإمام علي في الرد على الخوارج كما يذكره الشهرستاني: "ولما سمع أمير المؤمنين علي رضي الله عنه هذه الكلمة [أي قول الخوارج لا حكم إلا لله] قال: "كلمة عدل أريد بها جور، إنما يقولون: لا إمارة ولا بد من إمارة بَرّ أو فاجر". =

تقاليد الطاعة التي تم ترسيخها في مرحلة الانحراف المبكر عن دولة الخلافة ظلت متوارثة، تنتقل من نظام إلى آخر وفق مبدأ " وجوب الطاعة لكل ذي سلطان"[1]، فلم تكن السلطات المتوالية تعاني من مشكلة كبيرة بهذا الخصوص أياً كانت شرعيتها؛ إذ لم يكن الأمر يتطلب سوى إعادة توجيه فكرة الطاعة صوب السلطة الجديدة، التي قد تكون متغلبة أو فاقدة للشروط والأهلية، لتصبح طاعتها فرضاً على الجماعة، وإن تطلب الأمر في بعض الأحيان القيام ببعض الإجراءات الشكلية، كما هو الحال عندما استقدم المماليك رجلاً من نسل بني العباس هو المستنصر بالله(تولى الحكم 659هـ)، فنصَّبوه خليفة، لتسويغ حكمهم للدولة الإسلامية[2].

ويلاحظ أن الخبرة الإسلامية في العصور الأولى شهدت تعدداً اجتهادياً في الموقف من الطاعة السياسية، قبل أن يتم الدفع بهذه المسألة عبر آلية الإجماع من دائرة الاجتهاد إلى دائرة الحرمة الشرعية. ويقود هذا الأمر إلى الحديث عن هيمنة الفقه على الفكر في الإسلام. وفي هذا الصدد يمكن ملاحظة أن الفكر السياسي الإسلامي بنى مقارباته للقضايا المجتمعية والسياسية على أساس تصور فقهي للعلاقة بين الحاكم والمحكوم، وليست المشكلة في منطلقات ذلك التصور الفقهي، وإنما في عدم شموله حدود تلك العلاقة وعناصرها، فظلَّ كثير من جوانبها خارج قدرة التصور الفقهي على الضبط والتأطير. فالحكم على الظاهرة السياسية الواقعة في إطار "منطقة العفو التشريعي" بمنظور الأحكام الفقهية الخمسة: الوجوب، والندب، والحرمة،

= وواضح أن مقصود الإمام علي هو تأكيد وجوب وجود الدولة من حيث المبدأ، وليس تسويغ إمارة الفاجر. انظر:
- الشهرستاني، **الملل والنحل**، مرجع سابق، ص114.

(1) يقول ابن قدامة: "ومن ولي الخلافة واجتمع عليه الناس ورضوا به أو غلبهم بسيفه حتى صار الخليفة وسمي أمير المؤمنين، وجبت طاعته، وحرمت مخالفته والخروج عليه وشق عصا المسلمين". انظر:
- ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد. **لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد**، تحقيق: بدر بن عبد الله البدر، الكويت: الدار السلفية، 1406هـ، ص181.

(2) السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، مرجع سابق، ص545.

والكراهة، والإباحة، يجعل عدداً من جوانبها -التي لا تقبل الاندراج تحت أي من تلك التصنيفات- خارج متناول الفكر، ومن ثمَّ خارج القدرة الفعلية على النقد وإعادة التقويم، باستثناء حالة استخدام آليات الاجتهاد المعتمدة في كتب الفقه. فتقرير وجوب طاعة الجائر -مثلاً- يمنع تداول هذه القضية على المستوى العام، بعيداً عن دائرة الفقه والعلوم الشرعية الأخرى، ويحول دون وجود أية قراءة مغايرة تتعامل مع القضية من زاوية النقد، وليس من منظور الحِلّ والحرمة، أو الندب والوجوب.

وعلى الصعيد نفسه، فإن الفكر السياسي الإسلامي تعامل مع المفاهيم بوصفها "أحكاماً" على الواقع، وليست أدوات منهجية للتعامل معه، واستيعاب حقائقه الموضوعية. وهذا يفسر لنا محدودية الفكر السياسي الإسلامي في إنتاج مفاهيم خاصة به، تتيح له التأثير في الواقع السياسي، الأمر الذي جعله أسيراً لاصطلاحات الفقهاء، ثم للتعبئة الفكرية القادمة من الثقافات الفارسية واليونانية قديماً، والغربية حديثاً، وقد ترتب على ذلك نوع من تقديس المفاهيم وتكديسها حتى وإن تخلفت دلالاتها عن مواكبة حركة الواقع.

إن البلوغ بمفهوم الطاعة إلى مرتبة الإجماع دون التمييز بين جانبيه: السياسي والديني، كان في حقيقته ممارسة تقديسية حالت دون بحث هذا المفهوم، والكشف عن ما يترتب على الاختلاف بين جانبيه المذكورين، ليحدث الخلط بين طاعة الله ورسوله من جهة، وطاعة أولي الأمر من جهة أخرى، دون أن نشهد أية محاولة نقدية ذات أثر في إنجاز تلك المهمة. فالاكتفاء بترديد الحديث الشريف "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق"[1]، لم يكن ليضيف إلى معارف المسلمين شيئاً، لأنهم قد علموا ذلك عن الرسول عليه الصلاة والسلام ورأوا ما ورد في هذا الحديث قيداً كافياً على الطاعة السياسية حال دون إبداع الأمة لـ"قيود تعاقدية" أكثر تحديداً من الناحية السياسية. ونتيجة لتمكن التقليد من الاستحواذ على مساحة كبيرة من الفكر

(1) ابن حنبل، **المسند**، مرجع سابق، حديث رقم1095.

السياسي الإسلامي، فإن قضية الطاعة السياسية -مع أهمية محوريتها في التفكير الإسلامي بكونها فكرة موجهة للبحث السياسي- لم توضع قيد التعامل المنهجي، ولم يكن بالإمكان بحث جوانبها الشائكة ضمن إطار نظري متكامل.

ثالثاً: الطاعة السياسية: العلاقات المفاهيمية

يستهدف هذا الجزء من البحث، تعيين موقع مفهوم الطاعة السياسية في منظومة القيم الإسلامية قبل عرضه للدراسة والتحليل، وذلك عبر محاولة تحديد اتجاهات العلاقة بينه وبين غيره من المفاهيم، بما يساعد على إيضاح نقاط التكامل أو مواضع التضاد، في إطار منظومة القيم الإسلامية.

ومن المهم تأكيد أن منظومة المفاهيم الإسلامية تتسم بالثراء والتنوع، والمفاهيم التي تتضمنها هي وحدات بنائية يقوم عليها عموم التصور الإسلامي للمسألة السياسية، ومن ثمّ لا إمكانية لوجود علاقة صراعية بين تلك المفاهيم من حيث المبدأ، غير أن التشوه القيمي الذي قد يطرأ على بعض المفاهيم، يمكن أن يضعها في موقع مضاد للمفاهيم الأخرى في المنظومة المعرفية نفسها، وهو ما يُحدِث خللاً في التصور الإسلامي عموماً. من هنا تبرز الحاجة إلى إعادة إحكام ربط تلك المفاهيم بعضها ببعض، بما يحقق وحدة التصور القائم عليها. لذلك؛ فإن دراستنا للمفاهيم المكونة لمنظومة القيم الإسلامية هنا ليست من قبيل التعريف الوصفي بها، أو شرح معانيها اللغوية، أو الوقوف على جميع ما تحويه من مضامين ومشكلات، وإنما الغرض منها التعرف على علاقاتها التفاعلية بمفهوم الطاعة السياسية، عبر التركيز على الأبعاد السياسية لتلك المفاهيم، ومناطق التشابك بينها وبين مفهوم الطاعة السياسية، بما يقتضيه ذلك من رصد عام لحركتها التطورية في التاريخ المعرفي والسياسي، وتحليل لجانبي التغير والثبات في مضامينها العامة.

1 - المفاهيم التأسيسية

ونقصد بها مجموعة المفاهيم الإطارية العامة، التي تشكل مرتكزات التصور السياسي الإسلامي، ويتحرك في إطارها مفهوم الطاعة السياسية.

وأهمها: الشورى، والأمة، والشريعة، والشرعية، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والبيعة.

أ - الشورى:

ارتبط مفهوم الشورى بالاختيار واستخراج الأصوب من الرأي، لأن" طبيعة الشورى أن تكون في أمور تتفاوت العقول في إدراكها ووزن ما يرتبط بها من نفع أو ضرر، وما يتمخض عنها من نتائج دقيقة أو جليلة"[1]، وبصورة أكثر تحديداً، فإن مفهوم الشورى ينصرف إلى المشاركة في كليات السياسة وتصرفات الإمامة، دون ما يستبد به الإمام من تصرفات لها طابع إجرائي[2]. بهذا المعنى تخرج الشورى عن كونها استمزاجاً للرأي فحسب حين تدعو الحاجة، لتغدو مشاركة حقيقية في تدبير أمور الدولة وتقرير مصالح المجتمع. وقد اتضح هذا المعنى في سقيفة بني ساعدة، حين تعهد المهاجرون أن لا يقطعوا برأي دون الأنصار[3]، ليصبح ذلك أساساً لشرعية الخلافة.

ويعد مفهوم الشورى من المفاهيم التي لا تقبل التجريد، فهو ذو طبيعة حركية، وتجريده يعني تجميده أو وضعه في قالب نظري جامد، فالمفهوم ينتمي إلى الواقع وليس إلى المثال؛ إذ هو يمثل قاعدة لتنظيم حياة الجماعة وليس مخاطبة روحها أو ضميرها، لذلك فإنه يتطلب وجود آليات ووسائل عملية لتطبيقه وفق ترتيبات محكمة، ومن غير تلك الآليات والوسائل -القابلة للتغيير بطبيعتها- فإن مفهوم الشورى يفقد فاعليته. فالشورى ليست من المفاهيم التي يمكن أن تحتفظ بفاعليتها من خلال التسامي على الواقع، لذلك فكلما

---

(1) الغزالي، محمد. **الإسلام والاستبداد السياسي**، القاهرة: نهضة مصر، 1997م، ص53.

(2) التونسي، خير الدين. **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تونس: مطبعة الدولة التونسية، 1283هـ/ 1867م، ص12.

(3) إشارة إلى قول أبي بكر الصديق رضي الله عنه للأنصار يوم السقيفة: "... فليس بعد المهاجرين الأولين عندنا أحد بمنزلتكم، فنحن الأمراء وأنتم الوزراء، لا تفتانون بمشورة ولا نقضي دونكم الأمور". انظر:

- الطبري، محمد بن جرير. **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار المعارف، ط4، (د.ت.)، ج3، ص220.

تراخت الأمة عن إيجاد الوسائل التي تكفل تحقيق الشورى في الواقع، فإن المفهوم يتراجع ليصبح مجرد "... محمدة اختيارية يقصد بها مجرد تأليف القلوب، وتطييب النفوس دون العمل به"[1]، بل قد يصبح عرضة للنسيان.

ونتيجة لهذه الخاصية الحركية لمفهوم الشورى، كان للواقع عظيم الأثر في تشكيل وعي الأمة به، فمراجعة ما حدث في السقيفة تظهر أن الظروف التي أعقبت وفاة الرسول ﷺ لم تكن مهيأة لتفعيل هذا المفهوم كما ينبغي، لذلك تعرض مفهوم الشورى إلى اهتزاز مبكِّر في بعض مضامينه، كشف عنها قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن بيعة أبي بكر رضي الله عنه كانت فلتة -بغتة وعلى غير مشورة كاملة- وقى الله المسلمين شرها[2]، وعكستها كذلك وصيته الجازمة بقتل من تأمّر عن غير مشورة. وقد تكرر الأمر مع الإمام علي، الذي حالت ظروف استشهاد الخليفة عثمان بن عفان وعدم وجود قواعد تقنينية لمسألة الشورى دون أن تتم بيعته على نحو اعتيادي، فاضطر إلى القبول بالبيعة مراعاة لمصلحة الجماعة، مشترطاً أن تكون البيعة عامة في المسجد.

وبعيداً عن الملابسات التي واكبت هذين الحدثين، يمكن ملاحظة حدوث نوع من الممارسة الإحلالية، نجم عنها إرساء مفهوم الجماعة محل الشورى فيما يتعلق باختيار الحاكم[3]، ويبدو أن عملية الإحلال تلك ظلت تتصاعد لتصل إلى ما يشبه الإزاحة الكاملة لمفهوم الشورى لحساب مفاهيم

---

(1) شلتوت، محمود. **الإسلام عقيدة وشريعة**، القاهرة: دار الشروق، ط12، 1983م، ص443.

(2) لم يلتفت الفكر الإسلامي إلى التحذير الذي أطلقه عمر بن الخطاب بضرورة الأخذ بالشورى، منبهاً "أن بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله المسلمين شرها، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه، فأيما رجل بايع رجلاً من غير مشورة من المسلمين فإنهما تغرة يجب أن يقتلا". انظر:
- الشهرستاني، **الملل والنحل**، مرجع سابق، ص20.

(3) يذكر الدكتور رضوان السيد أن الأمويين استخدموا فكرة "وحدة الجماعة" ضد دعاة الشورى. انظر:
- السيد، رضوان. **الأمة والجماعة والسلطة دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي**، بيروت: دار اقرأ، 1984م، ص132.

أخرى، كالجماعة والفتنة وغيرها(1). على أن ما تميزت به الفترة الراشدة هو أنها تداركت عدم القدرة على ممارسة الشورى في اختيار الحاكم -باستثناء الخليفتين عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان اللذين تم اختيارهما عن مشورة كاملة وفي ظروف طبيعية- بتفعيل الشورى في أمور الخلافة كافة، ضمن مجموعة القيم الحاكمة للمجالين: السياسي والاجتماعي. وكان من مظاهر ذلك أن تشكَّلت نواة مؤسسية للشورى، لا يقطع دونها برأي، هي "أهل الشورى" من كبار الصحابة، الذين منعهم الخليفة عمر بن الخطاب من مغادرة المدينة حفاظاً على الشورى.

ومن الوجهة التاريخية، ارتبطت الشورى بذلك التشكيل المؤسَّسي الأولي: "أهل الشورى"، إلى الحد الذي يمكن القول معه إنه عندما تفرقت الصحابة "أهل الشورى" في الأمصار، بسبب الفتوحات والفتن، وانتقل مركز الخلافة من المدينة المنورة، تراجع مفهوم الشورى. وكذلك ارتبطت سيرة المفهوم بوجود مؤسسات أخرى -كـ"أهل الحل والعقد" و"أهل الشوكة"- كانت بمنزلة تكوينات عضوية بديلة عن مؤسسة أهل الشورى، التحمت بجسد السلطة وصارت رديفاً لها، وأوكلت إليها مهمة اختيار الخليفة في بعض الظروف، ولم يكن من شأنها إيجاد الآليات اللازمة لتفعيل مفهوم الشورى في النظام السياسي.

والأهم من ذلك كله، هو أن ترسيم مفهوم الشورى في العصور اللاحقة تم بناءً على قراءة سيرة هذا المفهوم العملية، عبر تلمس الفجوات التطبيقية التي أسفرت عنها ممارسة المفهوم في العصر الأول والبناء على ذلك، دون الأخذ في الحسبان التركيبة البسيطة للسلطة آنذاك، وضيق المجال الذي كانت تشغله في الواقع الإسلامي، ودون الانتباه كذلك إلى غزارة المضمون القيمي

(1) من أبرز مظاهر ذلك، أن العام الذي آل فيه الحكم إلى معاوية بن أبي سفيان من غير مشورة المسلمين سمي عام الجماعة، لتوضع بعد ذلك الشورى والأمة في سياق صراعي، استعديت فيه الأمة ضد الشورى، فقد رأى ابن خلدون أن معاوية لو جعل الأمر شورى لافترقت كلمة الأمة بسبب عصبية بني أمية التي لن تقبل ذلك. انظر:
- ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص565.

لسلطة الخلافة، وهو أمر كان يحد -بطبيعة الحال- من مخاطر "الفراغ التطبيقي" الذي كان يظهر من وقت لآخر لمفهوم الشورى. ومن الغريب أن بعض العلماء -كالنووي والرافعي- ذهبوا إلى وجوب الشورى على الرسول ﷺ وعدم وجوبها على ولاة الأمر من بعده[1]، وربما تصور بعضهم أن القول بوجوب الشورى يعني إدانة الحقبة المتقدمة من التاريخ الإسلامي.

يمكن القول كذلك إن الزعم بأن الشورى غير واجبة، هي مسألة تمس الدلالات المركزية لهذا المفهوم؛ إذ ما جدوى الشورى إذا كانت غير ملزمة[2]، فالبحث في وجوبية الشورى من عدمها مثَّل في حقيقة الأمر تبديداً نظرياً للمفهوم، وصل إلى غايته بالقول إن الشورى واجبة بمنطوق الآيات القرآنية على الرسول، لكنها مندوبة بالنسبة للحاكم، كما تقدمت الإشارة الى ذلك. فضلاً عن ذلك فقد جرى تفكيك الحيثية القرآنية للمفهوم؛ إذ راح المفهوم يُلتَمَس من آيتين فقط من آيات القرآن الكريم[3]، في حين أن المفهوم يمثِّل في حقيقته مبدأ عاماً يسري في إجمالي بنية النص القرآني ولا يرتبط ببعض أجزائه فقط. وهذا هو شأن المبادئ والقواعد العامة في الإسلام.

من جهة أخرى يرتبط مفهوم الشورى بالممارسة الواعية للطاعة السياسية؛ إذ يقوم على فكرة الحرية، ويقاسمُ مفهومُ الطاعة السياسية قاعدةَ الرضا، التي يتأسس عليها هذا الأخير. وغياب الشورى كان يعني انتفاء شرط الحرية، لأن الضد للشورى هو الاستبداد بالرأي، بما يتضمنه ذلك من تقويض للرضا الاجتماعي العام الذي ينبني عليه مفهوم الطاعة السياسية. والعلاقة بين الأمرين؛ أي غياب الشورى وانتفاء الرضا الاجتماعي العام شرطاً لممارسة

---

(1) الدميجي، **الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة**، مرجع سابق، ص446.

(2) الغزالي، **الإسلام والاستبداد السياسي**، مرجع سابق، ص55.

(3) الآيتان المشار إليهما هما قوله تعالى ﴿وَٱلَّذِينَ ٱسۡتَجَابُواْ لِرَبِّهِمۡ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ﴾ [الشورى: 38]. وقوله تعالى ﴿فَبِمَا رَحۡمَةٖ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمۡۖ وَلَوۡ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلۡقَلۡبِ لَٱنفَضُّواْ مِنۡ حَوۡلِكَۖ فَٱعۡفُ عَنۡهُمۡ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ فَإِذَا عَزَمۡتَ فَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُتَوَكِّلِينَ﴾ [آل عمران: 159].

الطاعة السياسية كما قصدها الشارع، أمرٌ كشف عنه معاوية بن أبي سفيان في وقت مبكر، عندما قدم المدينة "فدخل دار عثمان فقالت عائشة بنت عثمان: وا أبتاه وبكت، فقال معاوية: يا ابنة أخي إن الناس أعطونا طاعة وأعطيناهم أماناً، وأظهرنا لهم حلماً تحته غضب، وأظهروا لنا طاعة تحتها حقد..."[1]. وهذه العبارات تعطي صورة عن الطاعة السياسية في المجتمع غير الشوري، فتغدو طاعة ضرورة لا أكثر.

ب - الشرعية:

من المفاهيم التي أثارت لبساً في الفكر السياسي الإسلامي مفهوم الشرعية، فأهل السنة عدّوا الإجماع أساس الشرعية، وعلى ذلك تأسست نظريتهم في الخلافة. أما الشيعة فإن النص مثّل لديهم أساساً لشرعية أية سلطة. وداخل هذا التحديد العام يمكن أن نجد عناصر أخرى تصلح أن تكون مرتكزات للشرعية كالعدل، والعمل بالشريعة، وحماية البيضة وغيرها. لكن الملاحظ أن تلك القضايا طرحت بوصفها وظائف للحكم وليست أسساً للشرعية، والفرق واضح بين الأمرين، فالعدل بوصفه أساساً لشرعية السلطة يعني أن ابتداء وجود السلطة، واستمرارها متوقف على تحقيق جوهر العدل الاجتماعي والاقتصادي والسياسي؛ أي العدل في الثروة والسلطة، في الخاصة والعامة، أما العدل بوصفه وظيفة فقد لا يعدو المعنى الجنائي؛ أي النَّصَفَة في الأحكام القضائية. والأمر نفسه يمكن أن يقال عن الحكم بالشريعة، فهي بوصفها أساساً للشرعية تعني تحقيق مقاصد الشريعة وجوهر مبادئها. أما بوصفها وظيفة فقد لا تتجاوز توضيح بعض المظاهر الإسلامية أو تطبيق بعض أحكام العقوبات.

وبالرغم من التباينات في هذا المفهوم، إلا أن الشرعية ظلت ذات صبغة دينية في معظم الأحوال، لكنها عملياً خضعت لتحديدات الواقع السياسي، بفعل ظهور الكيانات السياسية المستقلة، وتفكك مبدأ وحدة الخلافة، وسيادة

---

(1) الدينوري، **عيون الأخبار**، مرجع سابق، ص14.

حكم الغلبة، لتحل "القابلية السياسية" المرتكزة على طاعة أهل الشوكة محل الشرعية على النحو الذي أشرنا إليه آنفاً. وفي الوقت ذاته ظل الإجماع آلية لشرعنة الواقع السياسي بعيداً عن التحديدات الشرعية المستمدة من الدين. وقد أسهم ذلك على نحو كبير في بروز مفهوم الطاعة كما تقدمه النظرية التقليدية، بحيث اتجه الفكر السياسي الإسلامي في بناء مفهوم الطاعة إلى إثارة خوف المسلم على عقيدته، واتخاذه سبيلاً لاستجلاب الطاعة لنظم الحكم التي لم تكن تشكل في نظر الفكر الإسلامي ذاته أكثر من ضرورات واقعية.

لقد كان من الصعب أن يمنح الفرد طاعته لنظم سياسية جائرة ومستبدة دون التلوين الديني الذي صُبغت به مسألة الطاعة. فالحكم الأموي مثلاً لم يكن بإمكانه ادعاء الشرعية الدينية وتأسيس علاقته بالأمة على أساس شرعية الخلافة الراشدة التي جاء على أنقاضها، لذلك فإن التأسيس الفعلي لفكر الطاعة الذي تم على يد الجبرية والإرجاء الأموي، قام على تحفيز العنصر الإيماني في الشخصية المسلمة، بزعم أن الحكم الأموي يمثل قَدَر الله، ولا بد من قبوله، تسليماً بقدر الله وصيانة للدين. ومع أنه لم يحدث إجماع على ذلك المنحى في التفكير، فإن كثيراً من عناصره وجدت صداها في الفضاء الفكري الإسلامي، وساعد على ذلك أن الواقع الذي فرضته أنظمة الجور والغلبة، كرس حقيقة "الشرعية الجبرية" لنظم الحكم.

ويبدو أن الشرعية الدينية كانت تتحرك في اتجاه، في حين كان الواقع يتحرك في اتجاه آخر، فالشرعية الدينية بما تشتمله من جوانب سياسية وقانونية[1]، كانت تأبى شرعنة الواقع السياسي ما لم يكن مستجيباً لتحديداتها، ولكن اتساع شبكة المفاهيم الإسلامية والثراء الفقهي في الأحكام والمعاملات، أتاح إمكانية الاستيعاب النظري لنظم الحكم غير الشرعية، عبر تنشيط مفاهيم أخرى كالمصلحة والجماعة والضرورة وغيرها. ويكشف هذا الأمر عن تسويد الطابع الإحلالي في علاقة المفاهيم الإسلامية بعضها ببعض،

---

(1) عبد الفتاح، سيف الدين. **التجديد السياسي والواقع العربي المعاصر "رؤية إسلامية"**، القاهرة: مكتبة نهضة مصر، 1989م، ص248.

فما جرى رفضه تحت مفهوم الشرعية الدينية تم القبول به تحت مفاهيم أخرى كوحدة الجماعة، والخوف من الفتنة وغيرها. وقد أعطى ذلك مرونة كبيرة لنظم الحكم الجائرة لتقدم نفسها جزءاً من البناء المعرفي الإسلامي، وأوجد صراعاً داخلياً في منظومة المفاهيم الإسلامية، جرى التعبير عنه بمظاهر عدة، من أبرزها التعارض في فهم الأحاديث التي تحث على الصبر والطاعة من جهة، وتلك التي تحض على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من جهة أخرى، ووضعها على طرفي نقيض، تطلب الجمع بينها جهودا كبيرة على النحو الذي سنبينه في الفصل الرابع من هذا الكتاب.

ت - الأمــة:

الأمة هي المستخلفة حقيقة في التصور الإسلامي، وهي المخاطَبة بأحكام الشرع، والمعنية بصيانة العقيدة، ومهمتها تلك أصيلة، وليس في الإمكان مصادرتها تحت أي سلطان، "فالأمة هي وحدها مصدر السلطة والنزول على رأيها فريضة"[(1)]، وعليه، فإن دور أولي الأمر وأهل الحل والعقد، ينبع من هذه الحقيقة وينسجم معها؛ أي حقيقة أن الأمة هي مصدر السلطة، ومن حقها أن تستعيدها متى أرادت، وتحدد لها من الضوابط ما شاءت. وقد مارست الأمة ذلك الدور بالفعل عبر الفقهاء المجتهدين، والمفكرين الواعين بحقيقة سلطة الأمة. فجميع التنظيمات المتعلقة بالسلطة من تحديد مواصفات للحاكم، ومهام ووظائف للسلطة السياسية، وقواعد للحكم، هي تعبير عن سلطة الأمة، واستجابة اجتهادية لها.

ولا تعد الأمة -وفقاً لذلك- مجرد رابطة إيمانية، أو عدداً من المؤمنين، ولكنها سلطة حقيقية، ما لم تمارس فإن مفهوم الأمة ذاته يتعرض للضرر. وهذا المعنى يمكن الوقوف عليه في القرآن الكريم؛ إذ يربط الله عز وجل بين الأمة وسلطة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يقول تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: 110].

---

(1) الغزالي، **الإسلام والاستبداد السياسي**، مرجع سابق، ص54.

ويرى الشيخ محمود شلتوت أن مقومات وجود الأمة تتمثل في الأخوة الدينية، والتكافل الاجتماعي، والشورى، والعدل[1]. ومنع الأمة من تجسيد مقومات وجودها في المجالين: الحضاري والسياسي، والنأي بها عن وظائفها المحددة شرعاً، في اختيار الحكام، ومراقبتهم ومحاسبتهم، وعزلهم والخروج الشرعي عليهم إن اقتضى الأمر، تم عبر إفراغ مفهوم الأمة وتجريده من دلالاته السياسية الأصلية، فأصبح هذا المفهوم تابعاً لمنظومة المفاهيم الأخرى، وليس مؤسساً لها لذلك؛ فإن مفهوماً فرعياً كالطاعة السياسية أصبح قادراً بفعل تضخم فكر الطاعة على تهميش الدلالات المركزية لمفهوم الأمة؛ إذ حل مفهوم "طاعة الحاكم" بدلاً من مفهوم "سلطة الأمة" في التفكير الإسلامي العام. ولم يتوقف الأمر عند ذلك، بل إن طاعة السلطة السياسية غدت تعبيراً إيمانياً عن عقيدة الأمة، وأضحى الانقياد للحكام ضرباً من الدين، وواجباً شرعياً في كثير من الأحوال.

ث - الشريعـة:

يكتسب مفهوم الشريعة طابعاً عاماً يمتد ليشمل شتى مناحي الحياة، فالشريعة تعبير عن مجموعة النظم "التي شرعها الله، أو شرع أصولها، ليأخذ الإنسان بها نفسه في علاقته بربه، وعلاقته بأخيه المسلم، وعلاقته بأخيه الإنسان، وعلاقته بالكون وعلاقته بالحياة"[2]، وهي بذلك تتمايز عن الفقه الذي هو "العلم المتعلق باستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية"[3]، وتتميز كذلك عن العقيدة من منطلق أن الشريعة فرعٌ وطريق موصل للعقيدة. ويقوم التصور الإسلامي لنظام الحكم على مبدأ حاكمية الشريعة بمفهومه العام، ولذلك يعدّ إهدار الشريعة أعلى مراتب الجور[4].

---

(1) شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، مرجع سابق، ص433-450.

(2) المرجع السابق، ص10.

(3) القرضاوي، يوسف. **مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**، القاهرة: مكتبة وهبة، ط. 3، 1997م، ص21.

(4) العوا، محمد سليم. **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**، القاهرة: دار الشروق، ط. 3، 2008م، ص26.

ويقتضي هذا الأمر تحكيم الشريعة وعدم طاعة القوانين المخالفة لقطعياتها، ومن هنا يتضح ارتباط الشريعة بالطاعة السياسية؛ إذ تصبح الطاعة وسيلة لتحقيق فاعلية الشريعة في المجتمع، تخضع لتوجيهاتها وتمارس وفق مقاصدها.

بيد أن الطاعة السياسية، وإن انضبطت بأصول الشريعة من الناحية النظرية، فإن طبيعة المجال السياسي من جهة، ومرونة الشريعة من جهة أخرى، تتيح مجالاً واسعاً للممارسة الاجتهادية لمفهوم الطاعة، وذلك ضمن منطقة "العفو التشريعي"، وعندئذٍ يمكن أن تلحق بمفهوم الطاعة السياسية بعض التشوهات، وبخاصة في حال تم ملء تلك المنطقة باجتهادات تحرص على مواكبة جزئيات الواقع السياسي، أكثر من حرصها على تحقيق الانسجام مع المقاصد العامة للشريعة.

وتشهد بدايات التاريخ الإسلامي أن المهام التشريعية ظلت بيد الأمة ومستقلة عن الحكام؛ إذ لم تكن الدولة تشغل كامل المجال الاجتماعي[1]، خاصة في ظل وجود أعلام الصحابة في المدينة المنورة، ولكن بفعل التطور الاجتماعي والسياسي، وبسبب إقصاء العلماء من دائرة أولي الأمر، أصبح في مقدور السلطات الحاكمة أن تقوم بدور ما في ملء "الفراغ التشريعي"، سواء بإصدار المراسيم، أو إرساء قواعد في الممارسة السياسية يصبح لها قوة عرفية بمرورٍ الوقت، أو فرض واقع جديد يلتمس له التبرير من الشريعة، فظهر -على سبيل المثال- ما سمى بـ"صوافي الأمراء"، وهي المسائل المستجدة التي لم يكن يجوز فيها الإفتاء إلا بنظر الأمراء[2].

وقد أعطى بعض الفقهاء صلاحيات واسعة للحكام وفق قاعدة التوسعة على الحكام في الأحكام السياسية. وفي حقيقة الأمر، فإن ذلك لم يقتصر

---

(1) وات، **الفكر السياسي الإسلامي "المفاهيم الأساسية"**، مرجع سابق، ص129.

(2) يقول الشاطبي: "وأحال بها جماعة على الأمراء فلم يكونوا يفتون حتى يكون الأمير هو الذي يتولى ذلك (أي يجمع العلماء للفتوى) ويسمونها صوافي الأمراء" انظر:
- الشاطبي، **الاعتصام**، مرجع سابق، ج1، ص104.

على الأحكام السياسية، وإنما شمل الجانب العقوبي من الشريعة، أو ما عرف بالتعازير التي كان لأولي الأمر سلطة حصرية في تقديرها، وكان لهم "حق التشريع فيما يمس مصلحة الأفراد ومصلحة الجماعة"[1]، وقد أثر ذلك الدور التشريعي الذي أنيط بالحكام في مفهوم الطاعة السياسية، فأتاح للحكام وفقهاء السلاطين المزاوجة بين مفهوم الشريعة ونمطٍ معينٍ من الطاعة السياسية، يجافي حقيقة المعنيين؛ القرآني والنبوي لهذا المفهوم، فأصبح الدور التشريعي الذي يقوم به الحاكم باعثاً إضافياً لطاعته، للاعتقاد أن في طاعته تحقيق الأحكام الشرعية، وأن عدم الطاعة في هذه الحال يضع المرء والجماعة المسلمة أمام مسؤولية استمرار "الفراغ التشريعي"، الذي كان الفقه -في مرحلة التقليد- عاجزاً عن ملئه.

ج - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

المعروف هو كل ما يحسن في الشرع[2]، وزاد المعتزلة على ذلك العقل. والمنكر على الضد منه. وهذا المفهوم من أكثر المفاهيم الإسلامية أهمية، وقد جعله المعتزلة أحد أصولهم الخمسة، لأنه يؤسس لفاعلية الفرد والجماعة المسلمة. وقد وردت أحاديث عدّة تحض على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كقوله عليه الصلاة والسلام: "والذِي نفسِي بيده لتأمرن بِالمعروفِ ولتنهون عن المنكرِ أو ليوشِكن الله أَن يبعث عليكم عقابًا منه ثم تدعونه فلا يستجاب لكم"[3]. ويتضمن هذا الحديث وعيداً في حال التقاعس عن القيام

---

(1) يذهب عبد القادر عودة إلى أن "من المسّلم به أن لولي الأمر في تعيين الجرائم والعقاب عليها ثلاثة حقوق" ثم يحدد تلك الحقوق بـ: حق التحريم والإيجاب والعقاب، حق تخصيص القضاء،حق العفو في جرائم التعازير. انظر:
- عودة، عبد القادر. **التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. 6، 1985م، ج1، ص252 -256.

(2) الجرجاني، الشريف علي بن محمد. **التعريفات**، تحقيق إبراهيم الأبياري، بيروت: دار الكتاب العربي، 1405هـ، ص283.

(3) انظر:
- الترمذي، أبي عيسى محمد بن عيسى. **الجامع الكبير**، تحقيق: د بشار عواد =

بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يعضده قوله عليه الصلاة والسلام: "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه ومن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان"[1]، وجعلت بيعةُ الأنصار للرسول ﷺ في العقبة الثانية، الأمرَ بالمعروف والنهيَ عن المنكر من لوازم الطاعة وما يترتب عليها؛ إذ اشترط الرسول عليه الصلاة والسلام مع السمع والطاعة وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ويبدو أن الخلاف في مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ووسائل تفعيله حدث متأخراً، فابن حزم (ت456هـ) يقول: "اتفقت الأمة كلها على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا خلاف من أحد منهم لقول الله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ ثم اختلفوا في كيفيته..."[2]. وذكر الآجري نصاً مهماً يسلط بعض الضوء على الأسباب التي جعلت مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مطروحاً للنقاش؛ إذ قال واصفاً الخارجين عن الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه: "... ثم إنهم بعد ذلك خرجوا من بلدان شتى، واجتمعوا وأظهروا الأمر بالمعروف

= معروف، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996، كتاب: الفتن، باب: ما جاء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ج4، ص42.
- ابن حنبل، **المسند**، مرجع سابق، حديث رقم23349.
- البيهقي، **السنن الكبرى**، مرجع سابق، كتاب: آداب القاضي، باب: ما يستدل به على أن القضاء وسائر أعمال الولاة مما يكون أمراً بمعروف أو نهياً عن منكر من فروض الكفايات، ج10، ص90.

(1) ابن الحجاج، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، باب: بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان، وأن الإيمان يزيد وينقص، وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان، ج2، ص22- 25. انظر أيضاً:
- الترمذي، **الجامع الكبير**، مرجع سابق، كتاب: الفتن، باب: ما جاء في تغيير المنكر باليد أو باللسان أو بالقلب، ج4، ص44.
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني. **سنن ابن ماجه**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الفكر، (د.ت.)، حديث رقم3242.
- ابن حنبل، **المسند**، مرجع سابق، حديث رقم11478.

(2) ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مرجع سابق، ج4، ص132.

والنهي عن المنكر، حتى قدموا المدينة، فقتلوا عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه"[1]. وهو يشير بذلك إلى أن هذا المفهوم استخدم لأهداف لا علاقة لها بحقيقة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وما يهمنا هنا هو أن الوعي بهذا المفهوم تشكل وفق معطيات تاريخية تعود إلى الصدر الأول وما صاحبه من أحداث.

ويقدم الشوكاني (1173- 1250هـ) نصاً آخر يشير بوضوح إلى أن الخلاف في مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يتعلق "بكيفيته" ولا "باستخدامه"، وإنما بعدِّه مستنداً للثورة والخروج على السلطات الظالمة، يقول الشوكاني: "وقد استدل القائلون بوجوب الخروج على الظلمة ومنابذتهم بالسيف ومكافحتهم بالقتال بعمومات من الكتاب والسنة في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"[2].

تفسر لنا تلك العبارات جانباً من الجدل الكبير الذي دار حول مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واندفاع جانب من الفكر الإسلامي لمحاولة تقييد المفهوم بطلب إذن الإمام شرطاً للقيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو ما ناهضه الغزالي فيما يتعلق بتغيير المنكر الاجتماعي دون السياسي[3]، وعموماً فقد تراجع مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كثيراً في الممارسة الإسلامية الفعلية، وهذا ما يقرره النووي بوضوح في شرحه لصحيح مسلم "... واعلم أن هذا الباب؛ أعني باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، قد ضُيِّع أكثره من أزمان متطاولة، ولم يبق منه فى هذه الأزمان إلا رسوم قليلة جدا"[4]، وعدّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية، ليستقر عند نوع من التخصيص الوظيفي

(1) الآجري، **الشريعة**، مرجع سابق، ص15.
(2) الشوكاني، محمد بن علي. **نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار**، بيروت: دار الكتب العلمية، (د.ت.)، ج7، ص175.
(3) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ص374.
(4) النووي، محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف. **شرح صحيح مسلم**، مصر: الطبعة المصرية ومكتبتها، (د.ت.)، ج2، ص24.

لمراتبه: اليد، اللسان، القلب، وتعيين القائمين به تبعاً لذلك، كما يقرر الشاطبي في قوله: "فنحن نعلم أن المخاطبين في ملتنا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على مراتب: فمنهم من يقدر على ذلك باليد وهم الملوك والحكام ومن أشبههم، ومنهم من يقدر باللسان كالعلماء ومن قام مقامهم، ومنهم من لا يقدر إلا بالقلب"[1].

إن تسليط الضوء على تلك الجوانب في سيرة المفهوم، يشير إلى تعرضه لعملية تأطير تاريخية، كانت نتيجتها استبعاد "السلاطين" من التغيير باليد، وهو ما وقع عليه اتفاق الفقهاء بعد ذلك[2]، حيث تم حصر واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في يد مجموعة من المحتسبين الذين يعينهم السلطان.

ح - البيعـة:

البيعة هي "الصفقة على إيجاب البيع وعلى المبايعة والطاعة"[3]. وجاء في لسان العرب أن البيعة هي "المعاقدة والمعاهدة كأَن كل واحد منهما باع ما عنده من صاحبه وأَعطاه خالصة نفسه وطاعته ودخيلة أَمره"[4]، والبيعة بمعناها السياسي تكتسب صفة العقد بين طرفين، هما السلطة والأمة بمجموعها، وتترتب عليها حقوق وواجبات لكليهما، بيد أن الفرق يظل قائماً بين الطرفين، فحقوق الأمة ثابتة وأصيلة، أما الحاكم فحقوقه نابعة من عقد البيعة ومرتبطة باستمرار ذلك العقد، وأنها من جهة أخرى متغيرة بمقتضى عقد البيعة، وقابلة لأن تحد بشروط جديدة بحسب الظروف، وبما يصون للأمة حقوقها. وقد شرط عبد الرحمن بن عوف على الإمام علي اتباع طريقة

---

(1) الشاطبي، **الاعتصام**، مرجع سابق، ج2، ص 250.

(2) العوا، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**، مرجع سابق، ص164.

(3) الزبيدي، محمد بن محمد. **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: مجموعة من المحققين، الرياض: دار الهداية، (د.ت.)، ج20، ص371.

(4) ابن منظور، محمد بن أحمد بن عيسى. **لسان العرب**، تحقيق: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، القاهرة: دار المعارف، ط.3، (د.ت.)، ج8، ص23.

الشيخين لانعقاد البيعة له، وهو شرط زائد رفضه علي وقَبِلَ عثمان الالتزام به.

والجدير بالذكر أن البيعة تشتمل على أنواع عدة، كالبيعة على الإسلام، والبيعة على النصرة والمنعة، والبيعة على الجهاد، والبيعة على الهجرة، والبيعة على السمع والطاعة[1]، الأمر الذي يشير إلى أن الحاكم ليس طرفاً في كل أنواع البيعة، وإنما في النوع الأخير فقط؛ أي البيعة السياسية على السمع والطاعة، فالبيعة على الإسلام كانت بين المؤمنين والرسول عليه الصلاة والسلام بوصفه رسولاً، والبيعة على الجهاد هي بيعة بين الفرد المؤمن وبين الله عز وجل لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشۡتَرَىٰ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَنفُسَهُمۡ وَأَمۡوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلۡجَنَّةَۚ﴾ [التوبة: 111]، والحاكم ليس طرفاً فيها لذلك جاز الجهاد في الدفع دون إذنه. لكن الملاحظ هو الإعلاء من قيمة البيعة السياسية على ما عداها. وفي هذا الصدد يذهب أحد الباحثين إلى القول "... فأشدها حرمة نكث بيعة الإمام الشرعي على السمع والطاعة في غير معصية من دون مبرر شرعي، وهي عقد على الدوام، إلا إذا حدث من المبايع أو قام به ما ينقضها كالموت أو الكفر أو الجنون ونحو ذلك، وهي المراد بالبيعة عند الإطلاق"[2].

وتقوم البيعة السياسية على الرضا، وهذه المسألة طرحت مبكراً عندما أكره الناس على البيعة ليزيد بن معاوية، فاحتج الصحابة بضرورة توافر شرط الرضا، وكانت كذلك سبباً في محنة الإمام مالك (93-179هـ) مع أبي جعفر المنصور حين أفتى بعدم جواز بيعة المكره. والتحول في مفهوم البيعة أسهم فيه الواقع السياسي بقسط وافر؛ إذ يذكر أن الحجاج بن يوسف الثقفي كان أول من ابتدع أيمان البيعة "مشتملة على أمور مغلّظة من طلاق وعتق وصوم ونحو ذلك"[3].

---

(1) الدميجي، **الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة**، مرجع سابق، ص200-205.

(2) المرجع السابق، ص 212.

(3) الفيومي، أحمد بن محمد بن علي. **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي**، بيروت: المكتبة العلمية، (د.ت.)، ج1، ص69.

ويبدو أن مفهوم البيعة قد لحقه كثير من التغير، الأمر الذي دفع ابن خلدون لبيان خطأ ما استقر عليه المفهوم في عصره بالقول: "أما البيعة المشهورة لهذا العهد فهي تحية الملوك الكسروية من تقبيل الأرض أو اليد أو الرجل أو الذيل، أطلق عليها اسم البيعة، التي هي العهد على الطاعة مجازاً، لمّا كان هذا الخضوع في التحية والتزام الآداب من لوازم الطاعة وتوابعها، وغلب فيه حتى صارت حقيقية عرفية، واستغني بها عن مصافحة أيدي الناس، التي هي الحقيقة في الأصل لما في المصافحة لكل أحد من التنزل والابتذال المنافيين للرئاسة وصون المنصب الملوكي"[1].

لكن ابن خلدون في هذا النص يركز على التغير في مظهر البيعة وصورتها؛ أي التحول من المصافحة باليد إلى ما أسماه "بتحية الملوك الكسروية"، أما ما لم يشر إليه، فهو أن تغيراً أكثر أهمية كان قد طرأ على مفهوم البيعة، تمثَّل بتحريك وظيفتها من كونها آلية لإسناد الإمامة وشرطاً لصحتها -وهو ما فهمه الصحابة في الصدر الأول وحرصوا على ممارسته- إلى عدّها مجرد علامة مظهِرة للإمامة، فالإيجي يذهب في معرض رده على الشيعة إلى القول: "... وتلخيصه أن البيعة ليست عندنا مثبتة للإمامة حتى يتم ما ذكرتم، بل هي علامة مظهرة لها كالأقيسة والإجماعات الدالة على الأحكام الشرعية" ثم يقول: "البيعة إمارة دالة على حكم الله ورسوله بإمامة صاحب البيعة"[2].

لقد كان من نتائج هذا التحول في مفهوم البيعة عدم التلازم بين البيعة والطاعة، فالمبايَع يظل مستحقاً للطاعة طالما انعقدت له البيعة أولاً، دون التفات لمدى وفائه بمضامين البيعة، وهذه قضية أفقدت البيعة أهميتها ووظيفتها، وجعلت الطاعة أقرب إلى الممارسة التلقائية خارج دائرة الوعي بالحقوق والواجبات المتبادلة بين السلطة والأمة.

---

(1) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص371.

(2) الإيجي، **المواقف**، مرجع سابق، ص592.

2 - المفاهيم الفرعية

ونقصد بها مجموعة المفاهيم التي ترتبط بالطاعة السياسية ارتباطاً وثيقاً، بحيث يصعب فهم دلالات هذا المفهوم دون التطرق إليها، وأهمها: أولي الأمر، الجماعة، الخروج، الصبر، الفتنة، الظلم، الكفر البواح، الولاء.

أ - أولي الأمر:

يعدّ مفهوم أولي الأمر من أكثر المفاهيم التصاقاً بمفهوم الطاعة السياسية، وهو في حقيقة الأمر يشكل أحد لوازمه، ويسمح كذلك بالتمييز بينه وبين الطاعة الدينية: طاعة الله ورسوله. لذلك، فسنكتفي بتوضيح تأثير مفهوم أولي الأمر على الطاعة السياسية تاركين مناقشة ماهية هذا المفهوم وحدوده إلى الفصل الثاني من هذا الكتاب.

ولفظ الأمر يشير في أخص معانيه إلى الائتمار، والائتمار هو التشاور. جاء في لسان العرب: "ائتمر القوم إذا تشاوروا... واستأمره شاوره... وآمرته في أمْري مؤامرة إذا شاورته"[1]، وقد ورد مفهوم أولي الأمر في آيتين من القرآن الكريم هما قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِۦ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: 59 و83].

ويلاحظ أن هذا المفهوم ورد بصيغة الجمع: "أولي الأمر"، ولم يرد بصيغة المفرد: "ذو الأمر"، لذلك ليس من الصواب ما شاع من استخدام غزير للفظ "ولي الأمر" في مختلف التصانيف والأدبيات الإسلامية قديماً وحديثاً، لأنه لا أصل له في القرآن، فضلاً عن أنه أبعد عن قواعد اللغة العربية، لأن "أولو واحدهم ذو على غير قياس كالنساء والإبل والخيل كل واحد اسم الجمع ولا واحد له من لفظه"[2]، وقال الجوهري في "الصحاح

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج4، ص26.
(2) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر. **الجامع لأحكام القرآن**، القاهرة: دار الشعب، (د.ت.)، ج5، ص249.

في اللغة": "وأما أولو فجمع لا واحد له من لفظه، واحده ذو، وأولات للإناث واحدتها ذات، تقول: جاءني أولو الألباب، وأولات الأحمال.

وأما أولي فهو أيضاً جمع لا واحد له من لفظه، واحده ذا للمذكر، وذِهِ للمؤنث"[1]، وعملية التحول من "أولي الأمر" إلى "ولي الأمر" ليست مسألة لغوية، لكنها عملية تاريخية ومعرفية بالدرجة الأولى، ترتبط بالعلاقة بين العلماء والأمراء؛ تلك العلاقة التي ترتب عليها استبعاد العلماء من دائرة أولي الأمر على امتداد فترات طويلة في التاريخ الإسلامي وبصورة متدرجة أحياناً. وقد ساعد على ذلك أن كثيراً من العلماء لم يعبأوا بالترسيم السياسي لدائرة أولي الأمر وإغلاقها في وجه الفقهاء والعلماء عموماً، فكانوا أقل حرصاً على الدخول في تلك الدائرة، التي تأتي على رأس هرم السلطة في البناء السياسي الإسلامي، مكتفين بمواقع القضاء والإفتاء، بوصفها مواقع ترفد دائرة أولي الأمر وتتيح في الوقت ذاته ممارسة بعض التأثير فيها بحسب الاعتقاد السائد.

إن إقصاء العلماء من دائرة أولي الأمر جعل الطاعة السياسية حقاً ينفرد به الأمراء دون غيرهم، وأخضع الأمة بما فيها العلماء لطاعة الحاكم "ذو الأمر" وإن كان جائراً. وقد ذهب بعضهم إلى القول "إذا نهى السلطان العالم أن يفتي فليس له أن يفتي، وإن أفتى فهو عاصٍ، وإن كان أميراً جائراً"[2]. من جهة أخرى، فإن مفهوم أولي الأمر أصبح يشير إلى صاحب السلطة الفعلية، حتى وإن لم يجرِ اختياره من الأمة، فقد عُدَّ إماماً "كل من قام بأمور الناس". إنّ قصر مفهوم أولي الأمر على الحاكم أدى إلى توسُّع رأسي لمفهوم الطاعة السياسية، فأصبحت الطاعة السياسية واجبة للحاكم ونوابه وعمّاله وحاشيته، وربما كان ذلك خروجاً من الإشكال الذي فرضه الطابع الجماعي لمفهوم أولي الأمر.

---

(1) الجوهري، إسماعيل بن حماد. **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، ط.3، 1984م، ج7، ص2544.

(2) ذكره القرطبي عن سهل بن عبد الله. انظر:
- القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ص249.

ب - الجماعة:

لا يوجد تحديد واضح لمفهوم الجماعة، لكن أغلب الآراء الفقهية تذهب إلى أن وجود الجماعة مقترن بالاجتماع على إمام[1]، ويترتب على ذلك أن شرط وجود الجماعة هو الاجتماع على إمام، ويترتب عليه أن يصبح الإمام هو محور الجماعة، بما يعني أن عدم وجوده ينزع عنها تلك الصفة؛ أي كونها جماعة، لذلك تصبح الجماعة مطالبة بالحفاظ على الإمام وطاعته طالما أرادت البقاء جماعةً، وبذلك ينتقل الإمام من كون الاجتماع عليه مُظهِراً لوحدة الجماعة، وهو ما ذهب إليه الإمام أحمد بن حنبل (164-241هـ) حين رأى أن الإمام هو من اجتمعت عليه الأمة[2]، إلى عدّه أساس وجودها، وليصبح السعي في حل عقد البيعة للإمام مفارقة للجماعة دون النظر إلى أمور أخرى كالوفاء بمضمون البيعة، أو قيامها على الرضا. وهو أمر أحدث إشكاليات عميقة في الفكر الإسلامي، أهمها المزاوجة بين الدولة والحاكم، ومن المعلوم أن الجماعة تلتف أولاً حول هدف أو جملة من الأهداف، واجتماعها على من يقوم بتلك الأهداف يأتي بعد أن تكون الجماعة قد وُجِدَت فعلاً، ويستمر كذلك بعد زواله، فالمسلمون لم يبدأوا بتكوين الدولة، إلّا بعد أن اكتمل وجودهم جماعة.

ويبدو أن حقيقة استقلال الجماعة عن الحاكم، أدركها الفكر السياسي الإسلامي متأخراً، بعد أن أطاحت الصراعات السياسية بعدد من الحكام، وبعد أن شهد الواقع الإسلامي -منذ أواخر العصر العباسي الثاني- حالات من الفراغ السياسي، لم يكن يوجد فيها أئمة فعليون، ومع ذلك استمرت

---

(1) وهو رأي الطبري والشاطبي وابن تيمية انظر:
- الصلاحات، سامي محمد، **معجم المصطلحات السياسية في تراث الفقهاء**، هيرندن والقاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتبة الشروق الدولية، 2006م، ص81-82.

(2) إشارة إلى قول الإمام أحمد بن حنبل حين سئل عن حديث النبي صلى الله عليه وسلم "من مات وليس له إمام مات ميتة جاهلية" ما معناه فقال: "تدري ما الإمام؟ الإمام الذي يجمع عليه المسلمون كلهم يقول هذا إمام فهذا معناه". انظر:
- ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية**، مرجع سابق، ص529.

المنظومات القضائية والمدنية تعمل على المستوى الاجتماعي، فكان ذلك سبباً في إدراك حقيقة وجود الدولة كياناً مستقلاً عن الوجود المادي للحاكم. وقد تجلى ذلك في قاعدة: "لا ينعزل قاضٍ بموت إمام" التي أكّدها بعض الفقهاء.

لذلك أمكن القول إن الخروج على الحاكم لا يُعدُّ خروجاً على الجماعة إلّا في حال كان الحاكم ممثلاً للجماعة تمثيلاً صحيحاً قائماً على الرضا. ومفهوم الجماعة بهذا المعنى يشير إلى الاجتماع على أهداف مشروعة تعمل الجماعة على تحقيقها، عبر اتفاقها على نصب سلطة سياسية تقوم بذلك وتكون مظهراً لوحدتها، دون أن تذوب الجماعة في السلطة، بل تظل مستقلة في إرادتها، وقادرة على ممارسة خيارات مفتوحة بإزاء السلطة السياسية. والعلاقة بين مفهومي الجماعة والطاعة هي علاقة تلازم، فتحقيق فاعلية الجماعة باختيار السلطة السياسية والاجتماع عليها، هو المسوّغ لطاعة تلك السلطة، وانعدام مثل ذلك الإجماع يقابله عدم لزوم الطاعة لدواعٍ سياسية وشرعية، يقول زين الدين العراقي: " والسبب في الأمر بطاعتهم اجتماع كلمة المسلمين، فإن الخلاف سبب لفساد أحوالهم في دينهم ودنياهم..."[1].

ت - الخروج:

لم يعتن الفكر السياسي الإسلامي ببحث مفهوم الخروج، إلا أنه كان من الواضح أن لهذا المفهوم دلالاته السياسية القوية، فقد استخدم في وصف خروج المتمردين من أهل الأمصار على خلافة عثمان، ثم خروج طلحة والزبير على خلافة الإمام علي، ثم خروج معاوية على الإمام علي، ثم خروج الحسين على يزيد بن معاوية، وخروج أهل المدينة على حكم هذا الأخير وهكذا. وفي كل الأحوال فقد عُدَّت مناهضة السلطة والوقوف في وجهها، وخلع يد الطاعة عنها خروجاً، دون الاعتناء بشرعية تلك السلطة وأسباب

(1) العراقي، زين الدين أبي الفضل عبد الرحيم. **طرح التثريب في شرح التقريب**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د.ت.)، ج8، ص82.

الخروج عليها، وقد كان ذلك سبباً في الخلط بين الخروج الشرعي الذي يندرج تحت مفهوم تغيير المنكر باليد، والخروج غير الشرعي، وخروج الأمة والخروج على الأمة، والخروج والبغي، وكلها أمور ظلت متداخلة في الفكر السياسي الإسلامي، لتكون النتيجة إدانة الخروج جملة وتفصيلاً دون مراعاة لتلك الفروق وفق قاعدة تاريخية توّلى صياغتها ابن القيم، ووجدت قبولاً في الفضاء المعرفي الإسلامي، مفادها أن الخروج على الولاة هو أساس كل شر[1].

ث - الصبر:

الصبر هو حبس النفس عن الجزع[2]، ويوجد حيث يوجد الألم والمحن والشدائد، وبذلك فهو نوع من المعاناة الإيجابية التي تقترن بالعمل من أجل التغلب على الصعاب، وليس الصبر "مجرد الاستسلام والخنوع أمام الحوادث وترقب ما يسوقه القدر المجهول، فإن ذلك عجز وصغار لا يرضى الله بهما لعباده المؤمنين"[3]، وقد ذهب بعضهم إلى أن مفهوم الصبر احتل مكانة واسعة في الأدبيات الإسلامية المتعلقة بالعلاقة بين الحاكم والمحكوم، فاكتسب دلالات سلبية، فأصبح "وكأنه التعبير الفقهي الشرعي الوحيد الذي يحكم علاقة الفرد بالسلطة، فيضيف إلى رصيد النظرة لمجتمع الإسلام على أنه مجتمع الاستبداد سنداً آخر"[4].

والمعنى السياسي للصبر هو الصبر على الأثرة، وقد ورد معنى ذلك في الحديث المروي عن طريق عبادة بن الصامت (ت34هـ) حين تعهد الأنصار

---

(1) ابن القيم، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مراجعة وتقديم وتعليق: طه عبد الرؤف سعد، بيروت: دار الجيل، 1973م، ج3، ص4.

(2) الرازي، محمد بن أبي بكر. **مختار الصحاح**، تحقيق: محمود خاطر، بيروت: مكتبة لبنان، طبعة جديدة، 1415هـ/ 1995م، ج1، ص149.

(3) شلتوت، محمود. **من توجيهات الإسلام**، القاهرة: دار القلم، ط3، 1966م، ص25.

(4) عبد الخالق، نيفين. **المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي**، القاهرة: مكتبة الملك فيصل الإسلامية، 1985م، ص6.

بالطاعة حتى في حال الأثرة عليهم في أمر السلطة، وهو ما كان بالفعل، وبالتالي، فإن الصبر يكتسب معنى التضحية الشخصية في سبيل مصلحة الجماعة. وقد ورد عن الإمام علي قوله: "... إن قُدِّمنا للإمامة تقدَّمنا وإن مُنعنا حقنا منها وأُخِّرنا عنها صبرنا على الأثرة علينا وإن طالت الأَيام"[1].

ومن الواضح أن الضابط للصبر هو مصلحة الجماعة، لقوله عليه الصلاة والسلام: "من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر عليه، فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات، إلا مات ميتة جاهلية"[2]، أما عندما تكون الجماعة ذاتها في متناول الخطر، فإنه لا معنى للصبر عندئذ. على أن بعضهم دفع بمفهوم الصبر إلى مدى بعيد، فجعل منه قيمة سلبية في علاقة الحاكم بالمحكوم؛ إذ لم يعد الصبر -ببعده السياسي- فضيلة فردية يلجأ اليها المسلم في مواجهة ما يكره من أفعال، قد يكون مصدرها السلطة، وإنما أصبح عاماً في مواجهة الجور والظلم والطغيان، وهو ما تعكسه مقولة: "إذا كان الإمام عادلاً فله الأجر وعليك الشكر، وإذا كان جائراً فعليه الوزر وعليك الصبر"[3]، دون الاعتناء بالتفاصيل والقيود التي من شأنها أن تجعل من الصبر أداة مساعدة في تجاوز حالة الجور والطغيان. ولعل هذه الرؤية هي التي أفسحت المجال لبناء مفهوم الطاعة السياسية على قاعدة الصبر على الجور، دون التفريق بين الجور الذي يقع على الفرد، ويكون عليه تحمله تغليباً لمصلحة الجماعة، والجور الذي يقع على الجماعة ذاتها ويمس قيمها وأهدافها.

---

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج5، ص369.

(2) أخرجه البخاري عن ابن عباس في:

- البخاري، محمد بن إسماعيل. **الجامع الصحيح المختصر**، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت: اليمامة، دار ابن كثير، ط.3، 1987م، كتاب: الفتن، باب: قول النبي صلى الله عليه وسلم سترون بعدي أمورا تنكرونها، ج16، ص112. انظر أيضاً عن ابن عباس في:
- ابن الحجاج، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: الإمارة، باب: وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن وفي كل حال وتحريم الخروج على الطاعة ومفارقة الجماعة، ج12، ص240.

(3) الدينوري، **عيون الأخبار**، مرجع سابق، ص3.

جـ - الفتنة:

ارتبط مفهوم الفتنة تاريخياً بالخروج على الخليفة الراشد عثمان بن عفان، وما رافق ذلك من ملابسات. وربما كان لهذه الحيثية التاريخية دور في توسيع مفهوم الفتنة، فمع أن أصل الفتنة هو الابتلاء والاختبار، لكنه تطور إلى معاني أخرى كالقتل والإثم والكفر[1]. وقد اكتسب مفهوم الفتنة دلالات سياسية واضحة، فالغزالي مثلاً يربط أوقات الفتن بموت الأئمة والسلاطين. ووفقاً لهذا الفهم فإن مجرد وجود سلطة سياسية أياً كان مضمونها القيمي يعد عاصماً من الفتن، لكن هناك اتجاهاً مغايراً يرى أن السلطة السياسية قد تكون هي المصدر للفتن، وفي هذا المعنى يروى عن حذيفة قوله: " إياكم ومواطن الفتن، قيل وما مواقف الفتن يا أبا عبد الله، قال أبواب الأمراء يدخل أحدكم على الأمير، فيصدقه بالكذب ويقول ما ليس فيه"[2]. ويرى الشيخ محمد الغزالي أن الفتنة "تعني استغلال السلطة لمصادرة الحق ومطاردة أهله"[3].

واستقراء بعض أحداث التاريخ الإسلامي يظهر أن سياسات الحكام وخلافات الأسر، وشغب الجند والنزاع بين الدويلات، كانت مصدراً أساسياً للفتن[4]، وأياً كان الأمر فإن الفتنة قد تؤدي إلى تعطيل أحكام الشريعة وإشاعة الفوضى وزعزعة استقرار المجتمع، وهي لهذه الأسباب مجتمعة تلقى إنكاراً واسعاً. لكن التوسيع الدلالي لهذا المفهوم جعله سلاحاً قوياً في يد النظم الحاكمة، فتحت ذريعة الابتعاد بالأمة عن الفتن، أنجزت ولاية العهد ليزيد بن معاوية، كما عُدَّت الفتنة عند الشيعة مسوغاً لتعيين الإمام من قبل

---

(1) الصلاحات، **معجم المصطلحات السياسية في تراث الفقهاء**، مرجع سابق، ص187.

(2) الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن مهران. **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، بيروت: دار الكتاب العربي، ط.4، 1405هـ، ج1، ص277.

(3) الغزالي، **الإسلام والاستبداد السياسي**، مرجع سابق، ص105.

(4) إسماعيل، محمود. **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي**، الدار البيضاء: دار الثقافة، 1980م، ج1، ص59.

الله[1]. لقد كان مفهوم الفتنة رافداً أساسياً لفكر الطاعة السياسية؛ إذ عُدّت طاعة السلطة السياسية عنصراً أساسياً للحيلولة دون حدوث الفتن، وذلك بناء على الاعتقاد بأن أصل الفتن هو عدم الصبر على منكر.

ح - الظلم:

من المفاهيم التي تساق دون الاعتناء بتحديد دلالاتها السياسية مفهوم الظلم، فعادةً ما يجري الحديث عن وجوب الطاعة للحاكم، حتى وإن كان ظالماً بالرغم من وجود التعاليم الإسلامية المنفرة من الظلم، وتجعل أي خطاب يستند إلى وجوب طاعة الظالم في مواجهة حقيقية مع مقاصد وروح الشريعة وأحكامها؛ إذ لا يختلف اثنان على أن الظلم في الإسلام هو من أكبر المحرمات.

ومعنى الظلم في اللغة وضع الشيء في غير موضعه، وقد ورد في وصف ما حدث في سقيفة بني ساعدة "أن أبا بكر وعمر ثكما الأمر -أي: لزما الحق- فما ظلماه؛ أي لم يعدلا عنه"[2]. وتشير هذه العبارة إلى أن عدم وضع السلطة السياسية في موضعها الصحيح هو من أخص معاني الظلم.

وعليه فإن الظلم السياسي يتجاوز الضرر المباشر الذي قد يلحق بالأفراد أو بعض فئات المجتمع جراء أفعال معينة يمكن أن تقدم عليها السلطة، إلى الإخلال بقواعد المجتمع المسلم وبنيانه، والانحراف عن المقاصد الشرعية والأهداف الاجتماعية التي حُدِّدت لها. وطاعة الظالم لا تعني فقط التغاضي عن بعض ممارساته الشخصية، وغض الطرف عن عدم قيامه بواجب الإنصاف بين الناس كما ينبغي، وهي أمور قد يُلتَمس لها من الأعذار الشرعية الكثير، لكنها بالمعنى السياسي تعني القبول بإيكال الأمر إلى غير أهله، ومن ثم استمرار حالة الصراع التي تعمِّق الاختلالات الهيكلية داخل المجتمع.

---

(1) الريس، **النظريات السياسية الإسلامية**، مرجع سابق، ص162.

(2) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج12، ص373.

خ - الكفر البواح:

الكفر البواح مفهوم ليس له أية دلالة سياسية في الأصل، وقد ورد هذا المفهوم في حديث للرسول عليه الصلاة والسلام رواه عبادة بن الصامت وفيه: " دعانا النبي ﷺ فبايعناه، فقال فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا، وعسرنا ويسرنا، وأثرة علينا، وأن لا ننازع الأمر أهله، إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان"[1]، وبواح بمعنى بادٍ وظاهر، والبرهان "أي نص آية أو خبر صحيح لا يحتمل التأويل، ومقتضاه أنه لا يجوز الخروج عليه ما دام فعلهم يقبل التأويل"[2]

ويقدم الكفر البواح عند أهل السنة والجماعة بوصفه المسوغ الوحيد للخروج على الحاكم، وهو ما يعني أن ارتكاب المعصية مسألة يكفي فيها الإنكار برفق في حال القدرة على ذلك. وليس خافياً أن إثبات الكفر البواح في حق الحاكم أمر بالغ الصعوبة، بما يجعل من هذا المفهوم عقبة معرفية تواجه إمكانية التنزيل العملي لمفهوم الطاعة السياسية. ومع ذلك فإن مسألة الخروج على الحاكم حتى في حال الكفر البواح وضعت رهن القدرة المادية على ذلك، وأُخضِعت لهذا الشرط، الأمر الذي يجعل الكفر البواح بمنزلة الحصانة للسلطات الجائرة، ما لم يوضع ضمن سياق الآيات والأحاديث الشريفة ذات الصلة.

د - الولاء:

الولاء علاقة شعورية يتأسس عليها الوجود الاجتماعي لأمةٍ ما، وينصرف

---

(1) البخاري، **الجامع الصحيح المختصر**، مرجع سابق، كتاب: الفتن، باب: قول النبي صلى الله عليه وسلم سترون بعدي أموراً تنكرونها، ج16، ص113. انظر أيضاً:
- ابن الحجاج، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: الإمارة، باب: وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية، ج12، ص228.

(2) ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد، **فتح الباري بشرح البخاري**، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1959م، ج16، ص114.

إلى قيمة عليا وغير مجسدة، تضمن من خلال استمراريتها وحدة ذلك الوجود وتماسكه. وعلاقة الولاء في المجتمع العربي كانت معروفة، فهي لحمة لا تقل عن لحمة النسب، وارتباط الفرد بعلاقة ولاء مع قبيلةٍ ما كان يعني التزامه الكامل بقضايا تلك القبيلة والدفاع عنها، من منطلق أن الولاء يرتبط بمعاني الحب والنصرة والعبادة والطاعة.

ويمكن إدراك الصلة القوية بين الولاء والطاعة، بالتدقيق في مفهوم الولاء. فالولاء مطلق وهو للأمة وليس للنظام السياسي[1]، أما الطاعة السياسية فهي عملية سلوكية مرتبطة بامتثال أوامر السلطة السياسية، طالما جاءت مراعية لمتطلبات الولاء، وهذا يعني أن الطاعة السياسية ليست هي الماصدق الوحيد للولاء، بل إن عدم الطاعة يمكن أن يكون ترجمة لهذا المفهوم، وذلك عندما تصدر عن السلطة السياسية تصرفات تتنافى مع حقيقة الولاء.

وإذا تأملنا القرآن الكريم نجد أن مفهومي الطاعة السياسية والولاء، يتضمنان ثلاث منازل تحدد فاعليتهما ومجالهما بصورة متوازية، يقول تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾ [المائدة: 55]، ويقول عز وجل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ﴾ [النساء: 59]، وتوضح الآيتان ذلك التلازم العضوي بين المفهومين، فالولاء هو لله والرسول والمؤمنين، وكذلك الأمر فيما يتعلّق بالطاعة. وإذا كان مفهوم الطاعة في شقه السياسي المتعلق بطاعة أولي الأمر من المؤمنين يبدو أكثر تحديداً، فهذا يعني أن الطاعة يجب أن تمارس تحت المفهوم العام للولاء، ويترتب على ذلك أن عدم موالاة الله والرسول وجماعة المؤمنين يعد سبباً كافياً لحجب الطاعة.

يمكن القول في ختام هذا المبحث إن مفهوم الطاعة السياسية يمثل مفهوماً خادماً في منظومة القيم الإسلامية؛ إذ يتجه إلى تنظيم جانب من الممارسة الإسلامية يختص بالمجال السياسي، فغايته جعل الممارسة السياسية

---

(1) عبد الفتاح، **التجديد السياسي والواقع العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص150.

جزءاً من السلوك الإيماني كما تحدده المفاهيم والقيم التأسيسية. وهذا الأمر يظهر حاجة هذا المفهوم إلى التكامل مع غيره من المفاهيم الإسلامية، التي يعد خضوعه لها شرطاً لفاعليته؛ إذ لا يمكن تصور أن يستقل هذا المفهوم عن مفاهيم كالشورى والأمة والشرعية والشريعة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو أن يؤسس للممارسة السياسية خارجها، دون أن يفقد استقامته المعرفية، وينتج -بالتالي- نمطاً سلبياً من الممارسة السياسية يجافي حقيقة التصور الإسلامي.

من جهة أخرى يعد هذا المفهوم من أكثر المفاهيم تأثراً بالتغيرات التي تطرأ على المفاهيم المرجعية (التأسيسية)؛ إذ إنه ليس أكثر من امتداد لها في الحقل السياسي. وفي المقابل، فإن تعرض هذا المفهوم للتغيير أو التحريف يفقد المفاهيم المرجعية أو التأسيسية قدرتها على ضبط الممارسة السياسية، وهنا تُمكن الإشارة إلى أن محاولة تجسيد الشورى في التاريخ الإسلامي باءت بالفشل، لأن مفهوم الطاعة السياسية خضع لتحديدات واقعية لا علاقة لها بمنظومة القيم الإسلامية الأصلية، كحكم الضرورة، وسلطة المتغلّب، وولاية العهد وغيرها، وتعذر على مفاهيم كالشورى، والشرعية، والشريعة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن تقوم بدورها في إيقاف تضخم هذا المفهوم وتمدده خارج دائرة القيم الإسلامية.

وكذلك فإنّ الطابع الإحلالي يبدو واضحاً في تحديد علاقة المفاهيم الإسلامية بعضها ببعض، ويقوم ذلك على افتراض خاطئ، مفاده وجود علاقة تضاد بين المفاهيم الإسلامية، كما هو الحال بين وحدة الأمة والشورى، وبين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من جهة، والطاعة من جهة أخرى، وهذا الطابع الإحلالي سمح بدخول مفاهيم أخرى إلى منظومة القيم الإسلامية كمظهر من مظاهر فقدان السيطرة العلمية على الواقع العملي، كمفاهيم الشوكة والغلبة والعصبية، وهي مفاهيم تعبر عن واقع سياسي فرض نفسه بقوة، وليس نتاج تفاعل إيجابي بين الفكر والواقع.

الفصل الثاني

مفهوم الطاعة السياسية في المصادر الإسلامية
محاولة للتأصيل

يتضمن هذا الفصل محاولة لتأصيل مفهوم الطاعة السياسية من واقع النصوص القرآنية ونصوص السنة النبوية الصحيحة، بغرض إبراز الخصائص الجوهرية للمفهوم، ليكون ممكناً بعد ذلك -كما سيأتي في الفصل الثالث- ملاحظة التطور الذي طرأ عليه عبر حركته في التاريخ. ونعيد في هذا الفصل قراءة بعض النصوص التأسيسية، اعتماداً على التراث التفسيري للقرآن الكريم، وبعض كتب الشروح، مع إبداء بعض الملاحظات المنهجية على آليات قراءة النصوص في دائرة التراث، وتصنيف الأحاديث النبوية المرتبطة بالطاعة والخروج بحسب أنماط الحكم والحالات الواقعية التي دلت عليها تلك الأحاديث، محاولة لتجنب الخلط بين دلالاتها. ثم نقوم بملاحظة مسار حركة مفهوم الطاعة السياسية في عصر النبوة والخلافة الراشدة، بوصفهما الحقبة القياسية التي تأكدت فيهما الأبعاد العملية للمفهوم، وانسجمت انسجاماً تاماً مع محتواه النظري، مع مراعاة الفرق بين عصر النبوة وعصر الخلافة الراشدة، وبخاصة في الشطر الثاني من خلافة عثمان بن عفان ﷺ. ثم نتجه بعد ذلك لتحليل مفهوم الطاعة السياسية دلالياً عبر ثلاثة مستويات: ومستوى التحليل المعجمي لمادة (طوع)، ومستوى التحليل الاصطلاحي لمصطلح الطاعة، مستوى التحليل المعرفي لمفهوم الطاعة السياسية، بما يفضي إلى التعرف على الخصائص العامة للمفهوم، التي تستوعب محتواه القرآني، وخصائصه النبوية، وملامحه التكوينية في الخبرة الإسلامية الأولى، ناهيك عن سماته اللغوية والاصطلاحية والمعرفية.

أولاً: الطاعة السياسية في المصادر التأسيسية

1 - المفهوم في بنية النص القرآني

أ - الطاعة السياسية قضية استخلافية:

ورد الأمر بطاعة أولي الأمر في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ [النساء: 59]، وتعد هذه الآية الوحيدة التي تقرن طاعة أولي الأمر بطاعة الله ورسوله ضمن سياق يبدو في مجمله إيمانياً؛ إذ الخطاب موجه للمؤمنين، وحيث تنتهي الآية بقوله تعالى: ﴿إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ﴾، وهو ما يثير قضايا عدة على صعيد فهم أبعاد طاعة أولي الأمر ودلالاته. فإذا كانت طاعة الله ترد في القرآن الكريم بوصفها حقيقة إيمانية تعبدية أساسها الربوبية، وطاعة الرسول ﷺ ترد بوصفها حقيقة إيمانية تصديقية قوامها الرسالة والتبليغ، فإن من الصعب إدراج طاعة أولي الأمر تحت مقتضيات أي من الحقيقتين الكليتين السابقتين، فالقرآن يميّز بوضوح بين طاعة الله ورسوله، وطاعة أولي الأمر، تمييزاً يمنع مفهوم طاعة أولي الأمر من اكتساب أي من دلالات الطاعة التعبدية أو الطاعة التصديقية.

إن صعوبة اندراج مفهوم الطاعة السياسية ضمن أي من المستويين الربوبي أو الرسالي، يدفع للبحث عن المستوى الإطاري لهذا المفهوم في الخطاب القرآني، انطلاقاً من أن ما يتفرع عن هذا المفهوم من صور ودلالات وحدود، يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمستوى الكلي، الذي يتحرك فيه، ويرد في إطاره. ويبدو أن البحث في هذه المسألة لم يحظ باهتمام كافٍ في التراث التفسيري للقرآن الكريم. على أنه يمكن أن نلحظ اتجاهاً عاماً لدى عدد من المفسرين نحو تحديد وضعية هذا المفهوم في السياق العقدي، الذي ترد فيه الآية المذكورة، بما يوحي بمحاولة تحريره من الارتباط المباشر بمقتضيات الإيمان، ويتجلى ذلك عبر إشارتين مهمتين هما:

- تفسير دلالة التنازع الواردة في الآية الكريمة ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ بالقول إن التنازع قد يكون بين الأمة نفسها أفراداً وجماعات، أو بين الأمة وأولي الأمر[1]. وإمكانية وجود التنازع بين أولي الأمر والأمة، ينفي كون طاعة أولي الأمر قضية تعبدية أو تصديقية. جاء في البحر المحيط: «ولا يجوز أن يكون المراد الإمام، لأنه قال في نسق الخطاب فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول. فلو كان هناك إمام مفروض الطاعة لكان الرد إليه واجبا وكان هو يقطع التنازع»[2]، وجاء في تفسير التحرير والتنوير: "وضمير تنازعتم راجع للذين آمنوا فيشمل كل من يمكن بينهم التنازع، وهم من عدا الرسول؛ إذ لا ينازعه المؤمنون"[3]، فيكون الرد إلى الرسول بصفته الرسالية لكونه ليس محل تنازع بين المؤمنين، بخلاف أولي الأمر الذين يمكن أن يكونوا محلاً للتنازع.

- يعود قوله تعالى في نهاية الآية: ﴿إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ على الرد إلى الله ورسوله عند التنازع لا على طاعة أولي الأمر، قال الشوكاني في فتح القدير: "قوله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر فيه دليل على أن هذا الرد متحتم على المتنازعين وإنه شأن مَنْ يؤمن بالله واليوم الآخر، والإشارة بقوله: ﴿ذَٰلِكَ﴾ أي الرد المأمور به «خير لكم وأحسن تأويلا»"[4]، وقال القرطبي (671هـ) في تفسيره: "قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ خَيۡرٞ﴾؛ أي ردكم ما اختلفتم فيه إلى الكتاب والسنة خير من التنازع"[5]. فالرد

---

(1) الطبري، محمد ابن جرير. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، بيروت: دار الفكر، 1984م، ج5، ص150.

(2) الأندلسي، أبو حيان محمد بن يوسف. **تفسير البحر المحيط**، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط.2، 1983م، ج3، ص279.

(3) ابن عاشور، محمد الطاهر. **تفسير التحرير والتنوير**، تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، 1997م، مج3، ج3، ص99.

(4) الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله. **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، تحقيق وتخريج: عبد الرحمن عميرة، وضع فهارسه وشارك في تخريج أحاديثه: لجنة التحقيق والبحث العلمي بدار الوفاء، المنصورة: دار الوفاء، 1415هـ/ 1994م، ص572.

(5) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج2، ص 1833.

إلى الله ورسوله عند التنازع هو وحده دليل الإيمان بالله واليوم الآخر وليس طاعة أولي الأمر.

وتُقرِّر بعض التفاسير مسائل أكثر تحديداً تساعد في تأطير مفهوم طاعة أولي الأمر في الخطاب القرآني، وذلك في سياق مناقشتها لقضية "منشأ وجوب الطاعة"، حيث تفرق بين طاعة الله من جهة، وطاعة الرسول من جهة أخرى، وطاعة أولي الأمر من جهة ثالثة، تفريقاً يقوم على قاعدة الباعث لوجوب الأمر بالطاعة. فوجوب طاعة الله "إنما كان لكوننا عبيداً له، ولكونه إلهاً، فثبت من هذا الوجه أن المنشأ لوجوب الطاعة هو العبودية والربوبية، وذلك يقتضي دوام وجوب الطاعة على جميع المكلفين إلى قيام القيامة. وهذا أصل معتبر في الشرع"[1]. أما الرسول عليه الصلاة والسلام "فطاعته طاعة تلقٍ وطاعة امتثال لأنه مبلغ ومنفذ"[2]، فما هو منشأ طاعة أولي الأمر إذن؟

لا يقدم التراث التفسيري للقرآن الكريم تحديداً دقيقاً لمنشأ طاعة أولي الأمر، لكن حقيقة الاستخلاف، هي الحقيقة التي يمكن القول إن مجمل التراث التفسيري يتعامل مع مفهوم طاعة أولي الأمر في إطارها، فمنشأ طاعة أولي الأمر هو ضرورات الاستخلاف الإنساني، وبالتالي فإن طاعتهم هي قضية استخلافية وليست حقيقة تعبدية أو تصديقية. وقد ذكر ابن عاشور بعد توضيحه لحيثية طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم أن طاعة أولي الأمر على خلاف طاعة الرسول، لأنهم "منفذون لما بلغه الرسول، فطاعتهم طاعة امتثال خاصة"[3]. وهذا التكييف العام لمفهوم طاعة أولي الأمر ضمن الحقيقة الاستخلافية نجده في البعد السياسي الذي أشارت إليه بعض التفاسير في تعليقها على بعض آيات الاستخلاف خاصة الآية (55) من سورة النور، ففي تفسير قوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسۡتَخۡلِفَنَّهُمۡ فِي

---

(1) الرازي، فخر الدين. **التفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (د.ت.)، ج10، ص154.

(2) ابن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج1، ص972.

(3) المرجع السابق، مج3، ج1، ص97.

ﭐلۡأَرۡضِ كَمَا ٱسۡتَخۡلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمۡ دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرۡتَضَىٰ لَهُمۡ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعۡدِ خَوۡفِهِمۡ أَمۡنٗاۚ يَعۡبُدُونَنِي لَا يُشۡرِكُونَ بِي شَيۡـٔٗاۚ وَمَن كَفَرَ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ﴾ [النور: 55]، تذكر كثير من التفاسير أن الآية دليل على خلافة الخلفاء الراشدين، قال النسفي: "والآية أوضح دليل على صحة خلافة الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم أجمعين، لأن المستخلفين الذين آمنوا وعملوا الصالحات هم هم"[(1)]. وتربط التفاسير بين الاستخلاف والأمن المتحقق في عهدي الخليفتين أبي بكر وعمر، لكنها في المقابل ترى أن انعدام الأمن لا يعني انتفاء حقيقة الاستخلاف، وتقدم تفسيراً لقوله تعالى: ﴿وَمَن كَفَرَ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ﴾ يؤيد ذلك عبر القول بأن "أول من كفر بهذه النعمة وجحد حقها الذين قتلوا عثمان رضي الله عنه، فلما قتلوه غيَّر الله ما بهم، وأدخل عليهم الخوف، حتى صاروا يقتتلون بعد أن كانوا إخواناً"[(2)].

ما تخلص إليه التفاسير هو أن الخروج على الخليفة الذي تحققت فيه شروط الاستخلاف وأهمها حسب نص الآية الإيمان والعمل الصالح وتحقيق العبودية لله، هو خروج عن مقصد الاستخلاف. لكن الخروج عن مقاصد الاستخلاف ليس خروجاً عن الإيمان بأي معنى من المعاني، فالكفر الموصوف به الخارجون عن خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه في النص التفسيري السابق هو كفر نعمة باتفاق المفسرين، ويرتبط بذلك أن الاستخلاف، وإن كان حقيقة كونية وترتيباً إلهياً، فإنه يتحقق "بمقتضى البشرية في الدنيا"[(3)]؛

(1) النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود **تفسير النسفي**، دمشق: دار إحياء الكتب العربية، (د.ت.)، ج3، ص155. انظر أيضاً:
- الزمخشري، أبو القاسم محمد بن عمر. **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، شرحه وضبطه وراجعه: يوسف الحمادي، القاهرة: مكتبة مصر، (د.ت.)، ج1، ص847.

(2) البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود. **معالم التنزيل**، تحقيق وتخريج: محمد عبد الله النمر، عثمان جمعة ضميرية، سليمان مسلم الحرش، الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط4، 1997م، ج6، ص58.

(3) الألوسي، شهاب الدين. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د.ت.)، ج18، ص203.

أي بحركة المؤمن المستجيبة لمقتضيات الإيمان في الواقع والتاريخ: العمل الصالح. ضمن هذا السياق يوضع مفهوم طاعة أولي الأمر في القرآن الكريم، بوصفه ضرورة ووسيلة استخلافية. فطاعة أولي الأمر منشأوها "مناصبهم الدنيوية" بوصفهم منفذين لأمر الله ورسوله ضمن عموم الوعد بالاستخلاف، فهي طاعة غير مستقلة، وإنما مبنية على طاعة الله ورسوله. ومعنى انبنائها على طاعة الله ورسوله: خضوعها لأمر الله، وانقيادها لأمر رسوله. لذلك فإن طاعة أولي الأمر في الخطاب القرآني لا تقع ضمن بناء مراتبي يمكن في إطاره فتح دوائر الطاعة الثلاث: الله/ الرسول/ أولي الأمر،على بعضها بعضاً. وقد تنبه المفسرون إلى دلالة عدم تكرار لفظ "أطيعوا" قبل أولي الأمر في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ [النساء: 59]، فذكروا أن طاعة أولي الأمر تكون بالتبعية لطاعة الله ورسوله، وبالتالي فهي لا تشكل مرتبة ثالثة في بنية أمرية تصاعدية تبدأ بالله وتنتهي بأولي الأمر، وكذلك فإنها تقع خارج أي تصور للعلاقة التوحدية بين طاعة الله وطاعة الرسول، فالخطاب القرآني يفتح طاعة الرسول على طاعة الله ويجعلهما شيئاً واحداً كما في قوله تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ عَلَيۡهِمۡ حَفِيظٗا﴾ [النساء: 59]، مجسداً بذلك العصمة النبوية التي يقررها القرآن الكريم في أمور الوحي والتبليغ: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ﴾ [النجم: 3-4]، لكنه لا يتضمن أية إشارة لمثل ذلك فيما يتعلق بطاعة أولي الأمر، وهو ما يعني أن الخطاب القرآني يدفع بمفهوم طاعة أولي الأمر بعيداً عن أية علاقة توحدية أو مراتبية، واضعاً هذا المفهوم في سياقه الذي بيّناه قبلاً وهو سياق الاستخلاف.

ب - أولو الأمر: المواصفات القرآنية:

- المضمون التفسيري لمفهوم أولي الأمر:

ذكر لفظ أولي الأمر في القرآن الكريم في الآية (59) من سورة النساء، وكذلك في قوله تعالى في السورة نفسها: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمۡ أَمۡرٞ مِّنَ ٱلۡأَمۡنِ أَوِ ٱلۡخَوۡفِ أَذَاعُواْ بِهِۦۖ وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ

يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡۗ وَلَوۡلَا فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ وَرَحۡمَتُهُۥ لَٱتَّبَعۡتُمُ ٱلشَّيۡطَٰنَ إِلَّا قَلِيلٗا﴾ [النساء: 83]، وقد تباينت آراء المفسرين في المقصود بأولي الأمر في الآيتين على أقوال عدة، هي[1]:

إنهم أمراء سرايا الرسول عليه الصلاة والسلام، قال ابن وهب (ت197هـ): هم الولاة الذين يكونون في الحرب ثم زاد "وهذا في الحرب"، وقال ابن زيد (ت182هـ): هم أمراء السرايا، وذهب إلى ذلك السدي (ت127هـ)، ومقاتل بن سليمان (ت105هـ)، والكلبي (ت146هـ)، وميمون بن مهران (ت117هـ)، وروي عن ابن عباس قوله: هم أهل السرية، وقال الإمام الشافعي(150-204هـ): " قال بعض أهل العلم: أولوا الأمر، أمراء سرايا رسول الله"[2]، وأورد الشوكاني (1173- 1250هـ) في لفظ عن أبي هريرة (ت57هـ) قال: "هم أمراء السرايا".

إنهم الأمراء عموماً: ذكر ذلك أبو هريرة في أغلب الروايات، وابن عباس(ت 68هـ) في رواية، وزيد بن أسلم (ت133هـ)، وقال ابن زيد: هم السلاطين، واختار الطبري (224- 310هـ) أنهم الأمراء والولاة، فقال " وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال: هم الأمراء والولاة، لصحة الأخبار عن رسول الله بالأمر بطاعة الأئمة والولاة فيما كان طاعة وللمسلمين مصلحة"[3]، وتابعه في ذلك من المفسرين، البيضاوي (ت685هـ)، والقاضي أبو السعود (ت982هـ).

إنهم أهل العلم والفقه: قال بذلك مجاهد بن حبر المكي (ت103هـ)، وابن أبي نجيح (ت131هـ)، وابن عباس في رواية علي بن أبي طلحة

(1) وردت هذه الآراء متفرقة في عدد من كتب التفاسير كتفسير الطبري " جامع البيان عن تأويل آي القرآن "، وتفسير البيضاوي "أنوار التنزيل وأسرار التأويل"، وتفسير الخازن "لباب التأويل في معاني التنزيل"، وابن الجوزي "زاد المسير في علم التفسير"، والشوكاني "فتح القدير" وغيرها.

(2) الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، القاهرة: مكتبة دار التراث، ط.2، 1979م، ص79.

(3) الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، مرجع سابق، ج5، ص150.

الهاشمي (ت143هـ) وهي من أحسن الطرق رواية عن ابن عباس[1]، وعطاء بن السائب (ت136هـ)، والحسن البصري (ت121هـ)، وأبو العالية رفيع بن مهران الرياحي (ت90هـ)، وجابر بن عبد الله (ت74هـ)، وإبراهيم النخعي (ت95هـ)، والضحاك بن مزاحم الكوفي (ت102هـ)، واختاره الإمام مالك، وقال قتادة (ت 117هـ): "هم علمائهم"، وقال ابن جريج (ت150هـ): "هم أولي الفقه في الدين والعلم".

رأي يقول إنهم العلماء والأمراء، واختار ذلك النسفي (ت537هـ) فقال" أي الولاة أو العلماء لأن أمرهم ينفذ على الأمراء"[2]، وقال الزجّاج (ت311هـ): "وجملة أولي الأمر من يقوم بشأن المسلمين في أمر دينهم وجميع ما أدى إليه صلاحهم يعني العلماء والأمراء"[3]، وقال ابن كثير (700- 774هـ): "والظاهر والله أعلم أنها عامة في كل أولي الأمر من الأمراء والعلماء كما تقدم"[4]، وذهب إلى ذلك القرطبي (ت668هـ) كذلك، وقال الكفوي (ت1094هـ) في "الكليات": "وأولو الأمر أصحاب النبي ومن اتبعهم من أهل العلم ومن الأمراء إذا كانوا أولي علم ودين"[5].

إنهم أهل الحل والعقد من الأمة: وقد ذهب إلى ذلك الرازي (544-604هـ) بناء على أن الأمر بطاعتهم جاء في الآية على سبيل الجزم فقال: " ومن أمر الله بطاعته على سبيل الجزم والقطع لابد وأن يكون معصوماً عن الخطأ، وإذا كان الأمر كذلك علمنا أن المعصوم الذي أمر الله المؤمنين

---

(1) خليفة، حاجي. **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، بيروت: دار الفكر، 1982م، مج1، ج1، ص429.

(2) النسفي، **تفسير النسفي**، مرجع سابق، ج1، ص232.

(3) البغدادي، علاء الدين علي بن محمد (الخازن). **لباب التأويل في معاني التنزيل**، بيروت: دار الفكر، (د.ت.)، مج1، ص365.

(4) ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل. **تفسير القرآن العظيم**، تقديم: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، بيروت: دار المعرفة، ط.9، 1997م، ج5، ص530.

(5) الكفوي، أبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني. **الكليات**، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، ط.2، 1992، ص181.

بطاعته ليس بعضاً من أبعاض الأمة، ولا طائفة من طوائفهم، ولما بطل هذا وجب أن يكون ذلك المعصوم الذي هو المراد بقوله ﴿وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ﴾: أهل الحل والعقد من الأمة: وذلك يوجب القطع بأن إجماع الأمة حجة"[1]، ويوضح الرازي مقصوده بأهل الحل والعقد بأنهم العلماء فيقول: "إن أعمال الأمراء والسلاطين موقوفة على فتاوى العلماء، والعلماء في الحقيقة أمراء الأمراء، فكان حمل لفظ أولي الأمر عليهم أولى"[2]، وذهب إلى ذلك كذلك ابن عاشور (1296-1393هـ) في قوله: " فأولوا الأمر هنا هم من عدا الرسول من الخليفة إلى والي الحسبة ومن قواد الجيوش ومن فقهاء الصحابة والمجتهدين إلى العلماء في الأزمنة المتأخرة، وأولوا الأمر هم الذين يطلق عليهم أيضاً أهل الحل والعقد"[3]، وإلى ذلك ذهب الإمام محمد عبده (1848- 1905م)؛ إذ ورد في تفسير المنار قوله: "المراد بأولي الأمر جماعة أهل الحل والعقد من المسلمين، وهم الأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة"[4] .

إنهم أصحاب رسول الله: قال ذلك مجاهد في رواية، وبكر بن عبد الله المزني (ت110هـ)، وقال التبريزي (ت502هـ): هم المهاجرون والأنصار، وقال عكرمة (ت105هـ) هم أبو بكر وعمر.

إنهم علي والأئمة المعصومون: ذكر ذلك الشيعة، فقال الشيرازي (ت1421هـ): "وقد عين أولوا الأمر في غير واحد من الأحاديث أنهم الأئمة الهداة الإثنى عشر عليهم الصلاة والسلام"[5]، وذكر الكليني (ت329هـ) عن

---

(1) الرازي، **التفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ص149.

(2) المرجع السابق، ص150.

(3) ابن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج3، ص98.

(4) رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973م، مج3، ج5، ص147.

(5) الشيرازي، محمد الحسيني. **تقريب القرآن إلى الأذهان**، بيروت: مؤسسة الوفاء، 1980م، مج2، ج5، ص47.

أبي عبد الله قوله: "هم الأوصياء وطاعتهم مفترضة"[1].

تلك هي مجمل الآراء الواردة في تفسير مفهوم أولي الأمر، وهي آراء يرجع التباين فيها إلى اختلاف المنهج التفسيري، وتأثر المفسر ببيئته التاريخية والعلمية. فالطبري يستند إلى ظاهر الأحاديث الواردة عن الرسول صلى الله عليه وسلم في طاعة أولي الأمر، ليقصر المفهوم على الأمراء والولاة دون غيرهم. أما القائلون بأن المقصود هم أمراء السرايا في زمن الرسول فيعتمدون في تفسيرهم على مناسبة الآية؛ إذ يرون في الآية خطاب مشافهة ينطبق على زمن الرسول والأمراء الذين عينهم بنفسه دون غيرهم. ويستند الرأي الذي يقدمه الرازي إلى قراءة لغوية للفظ الأمر الوارد في الآية من حيث الإطلاق أو التقييد، ويقوم على مقاربة أصولية لمسألة الإجماع والقياس، التي يجعل الآية دليلاً عليهما. وتشكل مسألة عصمة الأئمة حجر الزاوية في التفسير الشيعي للمفهوم. ويقوم الرأي القائل بأنهم العلماء والأمراء على تصور إيجابي للعلاقة بين الطرفين بوصفهما عنصرين فاعلين في الحياة الإسلامية.

ما يلاحظ هو اهتمام التراث التفسيري بالتحديد الفئوي لمفهوم أولي الأمر، وهي استجابة "تفسيرية" لواقع تاريخي تشكّل بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام، ونجم عنه ظهور دوائر اجتماعية متمايزة وظيفياً، تقاطع فيها الديني بالتاريخي بالسياسي، كالأمراء، والعلماء، والصحابة: (المهاجرين أم الأنصار)، والأئمة من آل البيت. ومع أن اعتماد الفئة محدداً رئيساً لمفهوم أولي الأمر، لم يمنع المفسرين من الانتقال إلى الكشف عن قضايا أكثر موضوعية تضمنها النص القرآني من قبيل الطابع الجماعي لمفهوم أولي الأمر، والأساس الاختياري لهذا المفهوم، فإن التحديد الفئوي لأولي الأمر ظلّ محل الاهتمام الأكبر في النسق التفسيري للخطاب القرآني، وأسهم في ضعف الكشف عن الخصائص القرآنية لمفهوم أولي الأمر.

(1) الكليني، **الكافي**، مرجع سابق، ج1، ص185-188.

- **الطابع الجماعي لمفهوم أولي الأمر:**

ورد مفهوم أولي الأمر بصيغة الجمع في القرآن الكريم، لذلك فهو مفهوم جماعي لا يتعلق بفرد. وقد أشارت بعض التفاسير إلى ذلك في معرض الرد على تأويل الشيعة بأن أولي الأمر هم الإمام المعصوم، يقول الرازي: "... أنه تعالى أمر بطاعة أولي الأمر، وأولو الأمر جمع وعندهم [أي الشيعة] لا يكون في الزمان إلا إمام واحد، وحمل الجمع على الفرد خلاف الظاهر"[1]، وذلك عين ما ذهب إليه أبو حيان الأندلسي في قوله: "وتأويلهم أن أولي الأمر علي رضي الله عنه فاسد، لأن أولي الأمر جمع وعليٌّ واحد"[2]، ويفهم من ذلك أن مفهوم أولي الأمر يراد به جماعة من الناس في زمن واحد، وليس آحاداً من الناس في أزمان متفرقة.

- **الأساس الاختياري لمفهوم أولي الأمر:**

يقوم مفهوم أولي الأمر على الاختيار من المؤمنين لقوله تعالى: ﴿وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾، وبذلك يتجاوز التحديد الفئوي الذي عنيت به مجمل التفاسير؛ إذ قد ينتمي أولو الأمر بناء على ذلك إلى أي شريحة أو فئة مهنية أو دينية أو اجتماعية شرط أن يكونوا مختارين من الأمة، لذلك فقد اشترط الشوكاني في أولي الأمر صحة الولاية فقال: "وأولي الأمر هم الأئمة والسلاطين والقضاة وكل من كانت له ولاية شرعية لا ولاية طاغوتية"[3]، وذهب إلى ذلك أبو حيان في تفسيره فقال: "والظاهر أنه كل من ولي أمر شيء ولاية صحيحة"[4].

في السياق ذاته أشار الطبري إلى عنصر الاختيار إشارة عامة، دون الالتفات إلى عدم انسجامه مع ما قرره من تحديد فئوي لمفهوم أولي الأمر

(1) الرازي، **التفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ص150.
(2) الأندلسي، **تفسير البحر المحيط**، مرجع سابق، ج3، ص279.
(3) الشوكاني، **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، مرجع سابق، ص571.
(4) الأندلسي، **تفسير البحر المحيط**، مرجع سابق، ص278.

فقال: " فإذا كان معلوماً أنه لا طاعة واجبة لأحد غير الله أو رسوله أو إمام عادل وكان الله قد أمر بقوله: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ بطاعة ذوي أمرنا، كان معلوماً أن الذين أمر بطاعتهم تعالى ذكره من ذوي أمرنا هم الأئمة ومن ولوه المسلمين دون غيرهم من الناس[1]، أما التفاسير الحديثة فإنها تؤكد على نحو واضح عنصر الاختيار من الأمة، فالإمام محمد عبده انتقد في تفسيره إطلاق مفهوم أولي الأمر على الحكام الذين لا يتوفر فيهم شرط الاختيار كما هو واضح من قوله: "وبعضهم أطلق في الحكام فأوجبوا طاعة كل حاكم وغفلوا عن قوله تعالى ﴿مِنكُمۡ﴾"[2]. وكان حسن الترابي في غاية الوضوح بخصوص هذه المسألة، فقد ذكر في تفسيره المسمى "التفسير التوحيدي" أن أولي الأمر بعد الرسول ﷺ هم "كل من يلي سلطة الأمر من بين المسلمين وخيارهم وبيعتهم لا مستلباً سلطان ولاية الأمر من خارج صفهم"[3].

- **صفات أولي الأمر:**

تتحدد صفات أولي الأمر في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ [النساء: 58-59]، وتلك الصفات هي: أداء الأمانات إلى أهلها، والحكم بالعدل، وأن يكونوا من المسلمين، والالتزام برد الشيء المتنازع فيه مع المؤمنين إلى الله ورسوله.

وقد جمع الزمخشري (ت 538هـ) هذه الصفات في قوله: "... وهو أن أمرهم أولاً بأداء الأمانات، وبالعدل في الحكم، وأمرهم آخراً بالرجوع إلى الكتاب والسنة فيما أُشْكِلَ"، ثم قال: "و أمراء الجور لا يؤدون أمانة ولا

---

(1) الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، مرجع سابق، ص151.

(2) رضا، **تفسير المنار**، مرجع سابق، ص147.

(3) الترابي، حسن. **التفسير التوحيدي**، بيروت: دار الساقي، 2004م، ج1، ص390.

يحكمون بعدل ولا يردون شيئاً إلى كتاب الله ولا إلى سنة إنما يتبعون شهواتهم، حيث ذهبت بهم، فهم منسلخون عن صفات الذين هم أولو الأمر عند الله ورسوله وأحق أسمائهم اللصوص المتغلبة"[1].

تتفق التفاسير كافة على العدل ليكون محدّداً لمفهوم أولي الأمر، وتتفق على إخراج أمراء الجور من دلالة الأمر بالطاعة في القرآن الكريم، يقول القاضي أبو السعود: "وهم [أي أولي الأمر] أمراء الحق وولاة العدل كالخلفاء الراشدين ومن يقتدي بهم من المهتدين، وأما أمراء الجور فبمعزل من استحقاق العطف على الله تعالى والرسول في وجوب الطاعة لهم"[2]، وينقل القرطبي عن ابن خويزمنداد (ت390هـ) قوله: "وأما طاعة السلطان فتجب فيما كان فيه طاعة ولا تجب فيما كان فيه معصية، قال: ولذلك قلنا إن أمراء زماننا لا تجوز طاعتهم ولا معاونتهم ولا تعظيمهم، ويجب الغزو معهم متى غزوا، والحكم من قبلهم وتولية الإمامة والحسبة وإقامة ذلك على وجه الشريعة، فإن صلوا بنا وكانوا فسقه من جهة المعاصي جازت الصلاة معهم، وإن كانوا مبتدعة لم تجز الصلاة معهم إلا أن يخافوا، فتصلى معهم تقية وتعاد الصلاة فيما بعد"[3]، ويقول الزمخشري: " والمراد بأولى الأمر منكم أمراء الحق: لأن أمراء الجور الله ورسوله بريئان منهم، فلا يعطفون على الله ورسوله في وجوب الطاعة لهم، وإنما يجمع بين الله ورسوله والأمراء الموافقين لهما في إيثار العدل واختيار الحق والأمر بهما والنهي عن أضدادهما كالخلفاء الراشدين ومن تبعهم بإحسان"[4]. ويقول البيضاوي: "ويندرج فيهم الخلفاء والقضاة وأمراء السرية، أُمِرَ الناس بطاعتهم بعدما

---

(1) الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، مرجع سابق، ص457.

(2) العمادي، أبو السعود محمد بن محمد بن مصطفى. **إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1999م، ج2، ص155.

(3) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ص1830.

(4) الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، مرجع سابق، ص456-457.

أمرهم بالعدل تنبيهاً على أن وجوب طاعتهم ما داموا على الحق"[1]، كما يشير الشيرازي -وهو من مفسري الشيعة- إلى وجود تلازم بين الطاعة وعدل الحاكم، مبيناً أن المقصود بأولي الأمر ليس كل حاكم وإنما العادل فقط[2].

بناءً على ذلك فإن الطاعة لا تجب وجوباً شرعياً إلا لأولي الأمر الذّين تقدمت أوصافهم. على أنه ليس بالإمكان الحديث عن وجوب الطاعة لأولي الأمر في القرآن الكريم بمعزل عن قضيتين أساسيتين هما: جواز الاختلاف والتنازع ﴿فِي شَيْءٍ﴾ بين المؤمنين وبين أولي الأمر، أو بين أولي الأمر أنفسهم، ووجوب الرد إلى الله والرسول الذي عده بعض المفسرين المقصود الأصلي للآية[3].

وفيما يتصل بجواز التنازع، فمن المعلوم أن القرآن الكريم حذر من مضار التنازع في قوله عز وجل: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [الأنفال: 46]، وهو أمر لا يتعارض مع إمكانية وجود التنازع في الأمة المسلمة، لأن الاختلاف أمر مركوز في الفطرة البشرية. يقول ابن عاشور في تفسير الآية السابقة: "ولما كان التنازع من شأنه أن ينشأ عن اختلاف الآراء وهو أمر مرتكز في الفطرة، بسط القرآن القول فيه، ببيان سيئ آثاره فجاء بالتفريع بالفاء في قوله: ﴿فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾، فحذرهم أمرين معلوماً سوء مغبتهما: وهما الفشل وذهاب الريح"[4]، فالقرآن ينهى عن التنازع ويحذر من عواقبه لكنه في حال حدوثه يأمر برده إلى الله والرسول، وقد تناول المفسرون معنى التنازع الوارد في

---

(1) البيضاوي، ناصر الدين أبي سعيد. **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1988م، مج1، ص220.

(2) الشيرازي، **تقريب القرآن إلى الأذهان**، مرجع سابق، ص47.

(3) أشار إلى ذلك ابن عاشور بقوله: "وإذا نظرنا إلى ما ذكر في سبب النزول نجد المراد ابتداءً هو الخلاف بين الأمراء والأمة". انظر:
- ابن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، مرجع سابق، مج3، ج5، ص99. وسيرد تفصيل ذلك في هذا الفصل.

(4) ابن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، مرجع سابق، مج6، ج10، ص31.

سورة النساء فذكروا في معناه "شدة الاختلاف وهو تفاعل من النزع أي الأخذ"[1]، و"مجاذبة الحجج"[2]، أما الرد فهو الرد إلى كتاب الله وسنة رسوله، ويوضح الطبري ذلك بقوله: "يعني بذلك جل ثناؤه فإن اختلفتم أيها المؤمنون في شيء من أمر دينكم أنتم فيما بينكم أو أنتم وولاة أمركم فاشتجرتم فيه فردوه إلى الله، يعني بذلك فارتادوا معرفة حكم الذي اشتجرتم أنتم بينكم، أو أنتم وأولو أمركم من عند الله يعني بذلك من كتاب الله فاتبعوا ما وجدتم"[3] .

وقد تباينت آراء المفسرين في لفظ "شيء" الوارد في قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ فذهب الشوكاني إلى القول: "إن الشيء المتنازع فيه يختص بأمور الدين دون أمور الدنيا"[4]، وذلك رأي مَنْ قال إن أولي الأمر هم الأمراء دون العلماء. وذهب الرازي إلى القول إن لفظ: ﴿شَيۡءٖ﴾ المذكور في الآية، هو كل واقعة ليس فيها نص[5]. وقال صاحب أضواء البيان: "أو أنها كل شيء تنازع فيه الناس من أصل الدين وفروعه"[6]، وذلك بعد أن ذكر قول الفريق الأول من العلماء، أما ابن عاشور فقد ذكر أنها عامة في كل ما يقع من خلاف، وأنه يلزم عنها "عموم الأمر بالرد إلى الله والرسول وعموم أحوال التنازع تبعاً لعموم الأشياء المتنازع فيها، فمن ذلك الخصومات والدعاوى في الحقوق"[7].

على أن مجمل التراث التفسيري للقرآن الكريم لا يوضح دلالة لفظ التنازع الوارد في الآية القرآنية من حيث ارتباطها بطاعة أولي الأمر، والتي

(1) المرجع السابق، ج3، ص99.

(2) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج2، ص1831.

(3) الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، مرجع سابق، ص151.

(4) الشوكاني، **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، مرجع سابق، ج1، ص571.

(5) الرازي، **التفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، مرجع سابق، مج5، ج10، ص151.

(6) الشنقيطي، محمد الأمين. **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، بيروت: عالم الكتب، (د.ت.)، ج1، ص333.

(7) ابن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج3، ص100.

تثير تساؤلاً محورياً يتعلق بما إذا كان الإقرار بجواز التنازع بين الأمة وأولي الأمر يجعل طاعة أمراء الحق والعدل واجبة في حال عدم التنازع فقط، أم أنها تجب في كل الأحوال بما فيها عند التنازع؟ يمكن القول إن القليل جداً من النصوص التفسيرية هي التي تعرضت -بصورة غير مباشرة- لهذه المسألة. وقد أمكن العثور على نصين مقتضبين وردا في معرض الرد على اعتقاد الشيعة بأن أولي الأمر هم الأئمة المعصومون، أحدهما للقرطبي والآخر لأبي حيان، والنصان يفهم منهما أن الواجب في حال التنازع بين الأمة وأولي الأمر هو رد التنازع إلى الله ورسوله، وليس طاعة أولي الأمر في محل التنازع، يقول القرطبي: "ولو كان كذلك [أي وجود إمام واجب الطاعة عند التنازع] ما كان لقوله: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ معنى"[1]، ويقول أبو حيان الأندلسي(654-745هـ): "ولا يجوز أن يكون المراد الإمام، لأنه قال في نسق الخطاب: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ فلو كان هناك إمام مفروض الطاعة لكان الرد إليه واجباً وكان هو يقطع التنازع"[2]، وهذا على خلاف ما يراه مفسرو الشيعة من أن الإمام واجب الطاعة في كل الأحوال، لأن التنازع -عندهم- هو تنازع بين المؤمنين لا بينهم وبين أولي الأمر، يقول الطبطبائي (ت1402هـ) في تفسير الميزان: "إن المخاطبين بهذا الرد هم المؤمنون المخاطبون بقوله في صدر الآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾ والتنازع تنازعهم بلا ريب، ولا يجوز أن يفرض تنازعهم مع أولي الأمر مع افتراض طاعتهم، بل هذا التنازع هو ما يقع بين المؤمنين أنفسهم وليس في أمور الرأي"[3].

من جهة أخرى فإن الآية (83) من سورة النساء تبيِّن نوعاً آخر من الرد يدخل فيه أولوا الأمر هو الرد "التدبيري" وليس التشريعي؛ أي الرد في المسائل الواقعة في دائرة اختصاص أولي الأمر في غير أحوال التنازع، وذلك بيّن في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمۡ أَمۡرٞ مِّنَ ٱلۡأَمۡنِ أَوِ ٱلۡخَوۡفِ أَذَاعُواْ بِهِۦۖ وَلَوۡ رَدُّوهُ

(1) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج2، ص1831.

(2) الأندلسي، **تفسير البحر المحيط**، مرجع سابق، ج3، ص279.

(3) الطبطبائي، محمد حسين. **الميزان في تفسير القرآن**، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1991م، ج4، ص398.

﴿إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡۗ﴾ [النساء: 83]، فالآية ترد في سياق يختلف عن سياق الآية (59) من السورة نفسها، وهو سياق مصلحي يتعلق بما يصفه الرازي في تفسيره بـ"مصلحة المدينة"[1]، فالآية تتحدث عن تداول الناس أموراً يحتاج بيانها إلى قدرة على الاستنباط والمعرفة الحسية لطبيعتها الفنية والتخصصية، ففي مثل تلك المسائل ينبغي ردها إلى الرسول وأولي الأمر العالمين بالأمور والقادرين على استنباطها، تجنباً لإحداث البلبلة في المجتمع المسلم. قال الطبري في تفسير هذه الآية: "يقول جل ثناؤه وإذا جاءهم خبر عن سرية للمسلمين غازية بأنهم قد أمنوا من عدوهم بغلبتهم إياهم ﴿أَوِ ٱلۡخَوۡفِ﴾ يقول أو تخوفهم من عدوهم بإصابة عدوهم منهم ﴿أَذَاعُواْ بِهِۦۖ﴾ يقول أفشوه وبثوه في الناس قبل رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقبل مأتى سرايا رسول الله صلى الله عليه وسلم والهاء في قوله ﴿أَذَاعُواْ بِهِۦۖ﴾من ذكر الأمر وتأويله أذاعوا بالأمر من الأمن أو الخوف الذي جاءهم"[2]، ثم ذكر طائفة من أقوال العلماء في معنىً يستنبطونه، تدور حول معنى يتتبعونه ويتحسسونه ويسألون عنه.

ت - حدود الطاعة السياسية في القرآن الكريم:

يتضمن الأمر بطاعة أولي الأمر-في حال موافقتهم أمر الله ورسوله- أمراً بوجوب الامتناع عن طاعتهم في حال المخالفة، ويشير إلى ذلك أبو السعود (896-982هـ) في تفسيره "إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم" بالقول: "... فإن بيان حكم طاعة أولى الأمر عند موافقتها لطاعة الله تعالى وطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم يستدعى بيان حكمها عند المخالفة؛ أي إن اختلفتم أنتم وأولوا الأمر منكم في أمر من أمور الدين فراجعوا فيه إلى كتاب الله والرسول؛ أي إلى سنته"[3]. ويبين الماوردي أن مدار طاعة أولي الأمر هو طاعة الله ورسوله، فالأمر بطاعتهم ليس ثابتاً أو مطلقاً، فقد يكون

(1) الرازي، **التفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، مرجع سابق، مج5، ج10، ص204.

(2) الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، مرجع سابق، ج5، ص180.

(3) العمادي، **إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم**، مرجع سابق، ج2، ص155.

العصيان هو الواجب عند معصيتهم الله ورسوله، فيقول: "وطاعة ولاة الأمر تلزم في طاعة الله دون معصيته، وهي طاعة يجوز أن تزول، لجواز معصيتهم، ولا يجوز أن تزول طاعة رسول الله، لامتناع معصيته"[1] .

على أن بعض المفسرين كالرازي ومحمد عبده ذهبوا إلى أن طاعة أولي الأمر مطلقة، فالرازي يذكر أن الله عز وجل أمر بطاعة الرسول وأولي الأمر في لفظة واحدة هي قوله: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ "واللفظة الواحدة لا يجوز أن تكون مطلقة ومشروطة معاً، فلما كانت هذه اللفظة مطلقة في حق الرسول وجب أن تكون مطلقة في حق أولي الأمر"[2]. ويرى الإمام محمد عبده أنّ الآية التي تنص على طاعة أولي الأمر مطلقة، فيذكر أن القيود التي وردت على طاعة أولي الأمر مصدرها السنة النبوية وليس القرآن الكريم وإنما أخذوا هذا القيد من نصوص أخرى كحديث: "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق" وحديث: "إنما الطاعة في المعروف"[3].

ترتبط صفة الإطلاق في طاعة أولي الأمر عند الرازي وعبده بتعريفهما لمفهوم أولي الأمر، وهو تعريف غير فئوي يشمل ما يسمى بأهل الحل والعقد، وعليه فإن إطلاق طاعة أولي الأمر في حال اتفاقهم هو مصداق لعصمة الأمة، وهو سائغ من هذه الزاوية فقط، يقول الرازي: "إن طاعة الله وطاعة رسوله واجبة قطعاً، وعندنا أن طاعة أهل الإجماع واجبة قطعاً، وأما طاعة الأمراء والسلاطين فغير واجبة قطعاً، بل الأكثر أنها تكون محرمة، لأنهم لا يأمرون إلا بالظلم، وفي الأقل تكون واجبة بحسب الظن الضعيف، فكان حمل الآية على الإجماع أولى، لأنه أدخل الرسول وأولي الأمر في لفظ واحد وهو قوله: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ فكان حمل أولي الأمر الذي هو مقرون بالرسول على المعصوم [يقصد الأمة ممثلة في أهل

---

(1) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب. **النكت والعيون**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1992م، مج1، ص500.

(2) الرازي، **التفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ص150.

(3) رضا، **تفسير المنار**، مرجع سابق، ص147.

الحل والعقد] أولى من حمله على الفاجر الفاسق"[1]. ويقول الإمام عبده: "فأهل الحل والعقد من المؤمنين إذا أجمعوا على أمر من مصالح الأمة ليس فيه نص عن الشارع، مختارين في ذلك غير مكرهين عليه بقوة أحد ولا نفوذه فطاعتهم واجبة، ويصح أن يقال: هم معصومون في هذا الإجماع، ولذلك أطلق الأمر بطاعتهم بلا شرط، مع اعتبار الوصف والاتباع المفهوم من الآية"[2]. يتضح من ذلك أن إطلاق الطاعة -بحسب الرازي وعبده- مرتبط بتحقيق مبدأ عصمة الأمة عن طريق وحدة أهل الحل والعقد واتفاقهم الاختياري على أمرٍ ما؛ إذ الطاعة المطلقة لا تكون إلا لمعصوم، ولما كانت الأمة ممثلة بأهل الحل والعقد في حال اتفاقهم معصومة، فإن طاعتها يجب أن تكون مطلقة. وهذا التفسير لا يتعارض كلياً مع الاتجاه التفسيري السائد بأن الأمر بطاعة أولي الأمر يعد مشروطاً طالما كان المقصود بهم جماعة من الناس لا الأمة بمجموعها.

2 - المفهوم في السُّنَّة النبوية

تتناول السنة النبوية مبدأ الطاعة السياسية بوصفها شارحة ومفصلة لما ورد في القرآن الكريم على وجه الإجمال، لذلك فإنها لا تتوقف فقط عند إقرار مبدأ الطاعة السياسية كما ورد بتحديداته القرآنية العامة، وإنما تتجه إلى إرشاد المسلم وتوجهيه لكيفية التعامل مع أنواع متعددة من السلطات، قد لا تنسجم بالضرورة مع النظرة المعيارية للسلطة في الإسلام؛ أي السلطة المتمثلة في أولي الأمر بأوصافهم التي سبق ذكرها. وإذا كانت السنة النبوية تحافظ على تلك النظرة المعيارية وتؤكدها، فإنها تُظهِرُ أنماطاً متعددة من الطاعة السياسية، تستبطن ما يعتري الحياة الإنسانية والسياسية على وجه الخصوص من تغيرات في أحوالها وعلاقاتها، ومن هنا كان التعدد والتنوع في الأحاديث النبوية المتعلقة بهذا الشأن واضحاً، مراعاةً لسنة التغير.

---

(1) الرازي، **التفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ص150.

(2) رضا، **تفسير المنار**، مرجع سابق، ص147.

وأول ما يلفت الانتباه حال استقراء الأحاديث النبوية الواردة في هذا الباب، هو عدم استخدام السنة النبوية مفهوم أولي الأمر في الأحاديث المتعلقة بالطاعة السياسية. فتحليل الأوصاف السياسية المستخدمة في متون الأحاديث النبوية الشريفة يظهر استخدام السنة لألفاظ: أمير، وإمام، وخليفة، وسلطان، ورجل، وعامل وهي ألفاظ تتراوح بُعْداً وقرباً من مفهوم أولي الأمر بتوصيفه القرآني المذكور سابقاً، وتنبئ عن فروق جوهرية لحالات مختلفة من الممارسة السياسية، يتفاوت التقييم الشرعي لها بحسب طبيعتها واقترابها من معيار الشرع بكليته؛ أحكاماً، ومقاصد، وشموليته لمجالات الحياة المختلفة، وتخضع الطاعة السياسية لذات التقييم، إذ نجد سقف الطاعة يرتفع ليشمل النصرة والمحبة وأداء الحقوق في حالات معينة، أو ينخفض لتتحول الطاعة إلى نوع من الصبر على المكروه في حالات أخرى. وهذا النوع يمثل الحد الأدنى للطاعة السياسية، ويفتح باباً لممارسة الخروج الشرعي على السلطة السياسية إن لزم الأمر. وبين هذين النوعين تتدرج الطاعة السياسية هبوطاً وصعوداً، فالسنة النبوية لا تقدم نموذجاً محدداً وثابتاً للطاعة السياسية، ولكنها تعكس الطابع الحركي للمفهوم في الواقع السياسي وتؤطِّره بالشريعة والعدل ومصلحة الأمة.

أ - وجوب الطاعة السياسية في السنة النبوية:

وورد كثير من الأحاديث النبوية الحاضَّة على الطاعة السياسية متفرقة في كتب المتون تحت أبواب مختلفة، كقوله عليه الصلاة والسلام: "من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله ومن أطاع أميري فقد أطاعني، ومن عصى أميري فقد عصاني"[1]، وحديث: "اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل

(1) البخاري، **الجامع الصحيح المختصر**، مرجع سابق، كتاب: الأحكام، باب: قول الله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ ج16، ص228. انظر أيضاً:
- ابن الحجاج، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: الإمارة، باب: وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، ج12، ص223. وقال ابن حجر: "الأمير كل من يأمر بحق وكان عادلاً فهو أمير الشارع، لأنه تولى بأمره وبشريعته. "فقد أطاعني"؛ أي عمل بما شرعته وكأن الحكمة في تخصيص أميره بالذكر أنه المراد وقت الخطاب، ولأنه =

عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة"[1]، وحديث: "عليك السمع والطاعة في عُسْرك ويُسْرك ومنشطك ومكرهك وأثرة عليك"[2]، وقوله عليه الصلاة والسلام: " إن خليلي أوصاني أن أسمع وأطيع وإن كان عبداً مجدّع الأطراف"[3].

وجميع هذه الأحاديث تحث على الطاعة السياسية بوصفها قاعدة أساسية في بناء المجتمع السياسي الإسلامي، يتوقف عليها انتظام سيره وتحقيق مصالحه، إلا أن سبباً اجتماعياً رئيساً يكشف عنه الخطابي (388هـ) يفسر اهتمام الرسول صلى الله عليه وسلم بالتشديد على طاعة أولي الأمر، ويرتبط ذلك السبب بضمور فكرة الطاعة عند العرب: "لأن كل من كان حول مكة من العرب لم يكن يعرف إمارة، وكانت تأنف أن يعطي بعضها بعضا طاعة الإمارة"[4]، ويقول الخطابي كذلك: "كانت قريش ومن يليهم من العرب لا يعرفون الإمارة ولا يدينون لغير رؤساء قبائلهم، فلما كان الإسلام وولى عليهم الأمراء أنكرت ذلك نفوسهم وامتنع بعضهم عن الطاعة فأعلمهم صلى الله عليه وسلم أن طاعتهم مربوطة بطاعته، ومعصيتهم بمعصيته، حثاً لهم على طاعة أمرائهم لئلا تتفرق الكلمة"[5].

وإذا كانت تلك الأحاديث النبوية وغيرها -كما سيأتي- توجب الطاعة السياسية على وجه العموم، فإن ذلك الوجوب العام لمبدأ الطاعة السياسية

= سبب ورود الحديث، وأما الحكم فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب" انظر:
- ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح البخاري**، مرجع سابق، ج16، ص228.

(1) البخاري، **الجامع الصحيح المختصر**، مرجع سابق، كتاب: الأحكام، باب: السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية"، ج16، ص239-240.

(2) ابن الحجاج، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: الإمارة، باب: وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية، ج12، ص224.

(3) المرجع السابق، كتاب: الإمارة، باب: وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، ج12، ص225.

(4) الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص80.

(5) ابن الحجاج، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج3، ص1466.

ينبغي تناوله في إطار القيود والضوابط التي حددتها السنة والمتمثلة في قيدين أساسيين هما:

- عدم المعصية، لقوله عليه الصلاة والسلام: "السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة"[(1)]، وحديث: "السمع والطاعة حق ما لم يؤمر بالمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة"[(2)].
- اجتناب المنكر، لحديث: "لا طاعة في معصية الله إنما الطاعة في المعروف"[(3)].

---

(1) البخاري، **الجامع الصحيح المختصر**، مرجع سابق، كتاب: الأحكام، باب: السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، ج16، ص240. انظر أيضاً:
- أبي داود. سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، **سنن أبي داود**، تحقيق: شعيب الأرناؤط. محمد كامل قره بللي، دمشق: دار الرسالة العالمية، 2009م، كتاب: الجهاد، باب: في الطاعة، ج4، ص266.
- الترمذي، **الجامع الكبير**، مرجع سابق، كتاب: الجهاد، باب: ما جاء لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، مج 3، ص325.

(2) البخاري، **الجامع الصحيح المختصر**، مرجع سابق، كتاب: الجهاد والسير، باب: السمع والطاعة الإمام، ج6، ص456، ومعنى (حق) "واجب للإمام على الرعية طالما أنه إمام عدل".

(3) المرجع السابق، كتاب: الأحكام، باب: السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، ج16، ص241. انظر أيضاً:
- ابن الحجاج، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب الإمارة "باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية"، ج12، ص227.
- أبي داود، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، كتاب: الجهاد، باب: في الطاعة، ج4، ص265.
- النسائي، أبي عبدالرحمن أحمد بن شعيب بن علي، س**نن النسائي**، حكم على أحاديثه وآثاره وعلّق عليه: العلامة المحدث محمد ناصر الدين الألباني، اعتنى به: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط.3، الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1429م، كتاب: البيعة، باب: جزاء من أمر بمعصية فأطاع، ص648.
- ابن حنبل، **المسند**، مرجع سابق، حديث رقم 724، والمعروف هو" مالا يتنافى مع الشرع".

وقد ذكر الإمام مسلم (204-261هـ) تلك الأحاديث في كتاب الإمارة تحت "باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية"، وفي ذلك بيان لكون الطاعة تجب في حال التقيد بالقيدين السابقين، لكنها تكون محرمة عند عدم مراعاة ذلك.

ب - حالات الطاعة السياسية التي أشارت إليها السنة النبوية:

- الطاعة في حال الفتنة وعدم وجود جماعة:

جاء عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إنكم سترون بعدي أثرة وأموراً تنكرونها، قالوا فما تأمرنا يا رسول الله؟ قال أدوا إليهم حقهم وسلوا الله حقكم"[(1)]. وعنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: "من كره من أميره شيئاً فليصبر، فإنه من خرج من السلطان شبراً مات ميتة جاهلية"[(2)]. وعن حذيفة بن اليمان(ت36هـ) قال: "كان الناس يسألون رسول الله ﷺ عن الخير وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني، فقلت: يا رسول الله إنا كنا في جاهلية وشر فجاءنا الله بهذا الخير فهل بعد هذا الخير من شر؟ قال: نعم، قلت: وهل بعد ذلك الشر من خير؟ قال: نعم وفيه دخن، قلت: وما دخنه قال: قوم يهدون بغير هديي تعرف منهم المنكر، قلت: فهل بعد ذلك الخير من شر؟ قال: نعم، دعاة على أبواب جهنم من أجابهم إليها قذفوه فيها، قلت: يا رسول الله صفهم لنا، قال: هم من جلدتنا ويتكلمون بألسنتنا، قلت. فما تأمرني إن أدركني ذلك؟ قال: تلزم جماعة المسلمين وإمامهم، قلت: فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام، قال: فاعتزل تلك الفرق كلها ولو أن تعض بأصل

---

(1) البخاري، **الجامع الصحيح المختصر**، مرجع سابق، كتاب: الفتن، باب: قول النبي صلى الله عليه وسلم سترون بعدي أموراً تنكرونها، ج16، ص110-111.

(2) المرجع السابق، كتاب: الفتن، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: سترون بعدي أمورا تنكرونها، ج16، ص111- 112. وأخرجه مسلم بلفظ آخر في:
- ابن الحجاج، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: الإمارة، باب: وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن وفي كل حال وتحريم الخروج على الطاعة ومفارقة الجماعة، ج12، ص240.

شجرة حتى يدركك الموت وأنت على ذلك"[1].

وقد ذكر الإمام مسلم هذا الحديث بلفظ آخر هو: "قال حذيفة بن اليمان قلت: يا رسول الله إنا كنا بشر فجاء الله بخير فنحن فيه فهل من وراء هذا الخير شر؟ قال: (نعم) قلت: هل من وراء ذلك الشر خير؟ قال: (نعم)، قلت: فهل من وراء ذلك الخير شر؟ قال: (نعم)، قلت: كيف؟ قال: (يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهداي ولا يستنون بسنتي وسيقوم فيهم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنس) قال: قلت كيف أصنع يا رسول الله إن أدركت ذلك؟ قال: (تسمع وتطيع للأمير وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك فاسمع وأطع"[2].

تؤكد هذه الأحاديث مجتمعة على نوع خاص من الطاعة السياسية التي يتطلبها المجتمع الإسلامي في ظروف الفتن. وتخريج البخاري (194- 256هـ) لتلك الأحاديث في كتاب الفتن أمر لا يخلو من دلالة، ففي مثل تلك الظروف يكون المجتمع عرضة لشرور ومخاطر قد يكون مصدرها بعض فئات المجتمع [دعاة على أبواب جهنم] أو السلطة نفسها [أئمة لا يهتدون بهداي ولا يستنون بسنتي]، لذلك يصبح وجود خليفة تجتمع حوله كلمة المسلمين أمراً يستحق التغاضي في سبيله عن بعض الحقوق الفردية. والأحاديث تعنى بتوجيه سلوك

---

(1) البخاري، **الجامع الصحيح المختصر**، مرجع سابق، كتاب: الفتن، باب: كيف الأمر إذا لم تكن جماعة، ج16، ص144- 145. وفي كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: علامات النبوة في الإسلام، ج7، ص427 .

(2) ابن الحجاج، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: الإمارة، باب: وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن وفي كل حال وتحريم الخروج على الطاعة ومفارقة الجماعة، من طريق محمد بن سهل بن عسكر التميمي عن يحيى بن حسان عن عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي أخبرنا يحيى "وهو ابن حسان" حدثنا معاوية "يعني ابن سلام" عن زيد بن سلام عن أبي سلام، ج12، ص238. وأخرجه في نفس الباب من غير لفظ "تسمع وتطيع للأمير وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك فاسمع وأطع" من طريق الوليد بن مسلم عن عبد الرحمن بن زيد بن جابر عن بسر بن عبد الله الحضرمي عن أبي إدريس الخولاني، وهو الطريق نفسه الذي روى عنه البخاري.

المسلم في أحوال الفتنة والابتلاءات العامة، ولذلك فهي -إن صحت الزيادة-[1] في رواية مسلم: "تسمع وتطيع للأمير وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك" تفترض على الفرد المسلم المبالغة في طاعة الحاكم [الأمير] تحقيقاً لوحدة الأمة، وتراعي في الوقت ذاته حاجة الحاكم إلى التوسع في ممارسة صلاحياته وإنفاذ أوامره بما تتطلبه المواقف في مثل تلك الظروف، وبما يوافق المصلحة.

- **الطاعة في حال الأثرة (الاستئثار):**

ويدل على ذلك ما جاء في حديث عبادة "بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا... الحديث"[2]، والأثرة معناها اختصاص الأمراء بما كان من أمور الدنيا وأهمها الولاية. وقد جاء في الحديث "أن رجلا أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله استعملت فلاناً ولم تستعملني؟ قال: إنكم سترون بعدي أثرة فاصبروا حتى تلقوني"[3]، وهو توجيه للفرد المسلم بالاستمرار في طاعة السلطة السياسية في حال فوات بعض مصالحه الدنيوية تحقيقاً للمصلحة العامة. ويبدو أنه ورد في الأنصار لما ذكرناه من أن بيعتهم للرسول صلى الله عليه وسلم كانت بيعة مخصوصة، يؤكد ذلك أيضاً تعليق بعض العلماء على الأحاديث في هذا الجانب كالسيوطي (849-911هـ)؛ إذ ذكر في شرح هذا الحديث: "قيل كناية

---

(1) نقل النووي عن الدارقطني قوله عن الحديث الذي رواه الإمام مسلم وفيه هذا اللفظ: "هذا عندي مرسل لأن أبا سلام لم يسمع حذيفة"، ويوافق النووي الدار قطني فيما ذهب إليه فيقول: "وهو كما قال الدارقطني لكن المتن صحيح متصل بالطريق الأول، وإنما أتى مسلم بهذا متابعة كما ترى، وقد قدمنا في الفصول وغيرها أن الحديث المرسل إذا روي من طريق آخر متصلاً تبينا صحة المرسل وجاز الاحتجاج به ويصير في المسألة حديثان صحيحان". انظر:
- النووي، **شرح صحيح مسلم**، مرجع سابق، ص237 -238.

(2) سبق تخريجه، ص97.

(3) البخاري، **الجامع الصحيح المختصر**، مرجع سابق، كتاب: الفتن، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم سترون بعدي أموراً تنكرونها، ج16، ص114.

عن جماعة الأنصار، أو عام لهم ولغيرهم والأول أوجه"[1]، وجاء في شرح سنن ابن ماجه (209-273هـ): "والمراد على الصبر على أثرة علينا، أي بايعنا على أن نصبر إن أوثر غيرنا علينا، وضمير علينا: كناية عن جماعة الأنصار"[2].

- **طاعة السلطة التي تأتي شيئاً من المنكر:**

من ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: "إنه يستعمل عليكم أمراء فتعرفون وتنكرون فمن كره فقد برئ، ومن أنكر فقد سلم، ولكن من رضا [وتابع] قالوا: يا رسول الله ألا نقاتلهم، قال: لا، ما صلوا"[3]. ويشير الحديث إلى نوع من السلطة الشرعية التي تخلط المنكر بالمعروف، فيفرق الحديث بين أربعة مواقف للتعامل معها، هي الكره أي كره ما تأتيه من أفعال وتصرفات، والإنكار عليها بشتى وسائل الإنكار دون القتال، والرضا والمتابعة، وهذا الموقف ورد في سياق الإدانة، بالإضافة إلى الموقف الرابع وهو مواجهة السلطة والخروج عليها والذي قُيِّد بالصلاة.

ويلاحظ أن الحديث يتسق مع طبيعة السلطة في الإسلام بوصفها سلطة غير معصومة، ومن الجائز أن تأتي شيئاً من المنكر، فلا يكون ذلك مدعاة للخروج عليها بالكلية، بل يجب الإنكار عليها بما يتناسب مع الفعل الذي أقدمت عليه، لذلك فقد أورد الإمام مسلم هذا الحديث في "باب وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع وترك قتالهم ما صلّوا ونحو ذلك"، فعدَّ الإنكار واجباً شرعياً في تلك الحالة، وكذلك فإنّ الحديث يشير في الوقت ذاته إلى أن الخروج يصبح واجباً شرعياً عند نقض قواعد الإسلام المشار إليها في الحديث بالصلاة، وقد اختلف العلماء في معنى: "ما صلوا"

---

(1) السيوطي، جلال الدين. **شرح سنن النسائي**، بيروت: دار الجيل، (د.ت.)، مج4، ج7، ص140.

(2) ابن ماجه، **سنن ابن ماجه**، مرجع سابق، ج2، ص975.

(3) ابن الحجاج، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: الإمارة، باب: وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع وترك قتالهم ما صلوا ونحو ذلك، ج12، ص243.

الواردة في الحديث، فقيل: أي ما داموا على الإسلام، وقيل المقصود: حقيقة الصلاة، لعظم أمرها. والأحاديث السابقة ليست تسويغاً للاستئثار أو المنكر أو حكماً بمشروعيته بأية حال من الأحوال، وإنما هي بيان من الرسول ﷺ للمسلمين بتغير واقع الحكم من بعده، لأن بعض الصحابة ربما اعتقد أن الحكم سيظل على منهاج النبوة لا يحيد عنها، ومثل ذلك الاعتقاد واضح من حديث حذيفة بن اليمان "كان الناس يسألون رسول الله ﷺ عن الخير وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني"، ومن قوله عليه الصلاة والسلام: "إنه يستعمل عليكم أمراء فتعرفون وتنكرون...". وقد شدد الرسول عليه الصلاة والسلام على طاعة الأمراء في أكثر من حديث، بسبب أن العرب لم يكن لهم سابق عهد بالإمرة والطاعة كما ذكر الخطابي، فإنّه بين كذلك أحوال الحكم بعد وفاته، حتى لا يكون الخروج على السلطة هو سبيل المسلمين في مواجهة كل انحراف وإن كان بسيطاً، فتنتقض دولة الإسلام بسبب ذلك.

- عدم طاعة السلطة الظالمة:

روي عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله: "إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب"[1]، وقال عمرو عن هشيم: وإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "ما من قوم يعمل فيهم بالمعاصي ثم يقدرون على أن يغيروا ثم لا يغيروا إلا يوشك أن يعمهم الله منه بعقاب"[2]، وعن كعب بن عجرة قال: "خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن تسعة فقال: إنه ستكون بعدي أمراء من صدَّقهم

---

(1) أبو داود، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، كتاب: الملاحم، باب: الأمر والنهي، ج6، ص393. وقال الألباني: صحيح. انظر ايضاً:
- الترمذي، **الجامع الكبير**، مرجع سابق، كتاب: الفتن، باب: ما جاء في نزول العذاب إذا لم يغير المنكر، ج4، ص41، حديث رقم 2448.
- ابن حنبل، **المسند**، مرجع سابق، حديث رقم30، وقال شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط الشيخين.

(2) أبو داود، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، كتاب: الملاحم، باب: الأمر والنهي، ج6، ص394. وقال الألباني: صحيح.

بكذبهم وأعانهم على ظلمهم فليس مني ولست منه وليس بوارد علي الحوض، ومن لم يصدقهم بكذبهم ولم يعنهم على ظلمهم فهو مني وأنا منه وهو وارد علي الحوض"[1].

وعن أبي سعيد الخدري (ت74هـ) أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إن من أعظم الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر"[2]. وهذه الآثار وغيرها لا تقر بشرعية وجود السلطة الظالمة، ولا تجعل سبيلاً للقول بأن السنة النبوية تقر طاعة السلطة الجائرة، فهي واضحة في حث المسلم على العمل على تغييرها، ومزايلتها والتبرؤ من أفعالها، والامتناع عن مؤازرتها في ظلمها.

- **الخروج الشرعي:**

أشارت السنة إلى نوعين من الخروج الشرعي؛ الأول: سببه عقدي يتمثل في الكفر البواح، وترك الصلاة، والثاني: سببه اجتهادي يتمثل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. أما الأول فدليله قوله عليه الصلاة والسلام: "إنه يستعمل عليكم أمراء فتعرفون وتنكرون فمن كره فقد برئ، ومن أنكر فقد سلم ولكن من رضى وتابع، قالوا: يا رسول الله ألا نقاتلهم، قال: لا، ما صلوا"[3]، وقوله: "خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم ويصلون عليكم وتصلون عليهم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم، قيل: يا رسول الله، أفلا ننابذهم بالسيف، فقال: لا، ما أقاموا

---

(1) النسائي، **سنن النسائي**، كتاب: البيعة، باب: ذكر الوعيد لمن أعان أميراً على الظلم، ص649، حديث رقم3924. انظر أيضاً:
- الترمذي، **الجامع الكبير**، مرجع سابق، حديث رقم 1843. وقال الألباني: صحيح.

(2) الترمذي، **الجامع الكبير**، مرجع سابق، كتاب: الفتن، باب: ما جاء أفضل الجهاد كلمة عدلٍ عند سلطان جائر، ج4، ص45، حديث رقم1766. وقال الألباني: صحيح. انظر أيضاً:
- النسائي، **سنن النسائي**، كتاب: البيعة، باب: فضل من تكلم بالحق عند إمام جائر، ص649، حديث رقم 3925، وقال الألباني: صحيح.

(3) سبق تخريجه، ص126.

فيكم الصلاة، وإذا رأيتم من ولاتكم شيئاً تكرهونه فاكرهوا عمله ولا تنزعوا يداً من طاعة"[1].

وكذلك الحديث المروي عن عبادة بن الصامت عن الرسول عليه الصلاة والسلام قال: "دعانا النبي صلى الله عليه وسلم فبايعناه، فقال فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا وأن لا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان"[2]. والحديثان الأول والثاني يؤكدان أن خروج السلطة عن أصول الملة وقواعد الاعتقاد سببٌ مفضٍ إلى وجوب الخروج عليها، ويمنع الحديث الثالث أن يكون طلب الولاية والمنازعة فيها سبباً للخروج. وهذه المسألة سنلقي عليها المزيد من الضوء عند تحليلنا لمشكلة الطاعة في النسق الحديثي[3].

أما النوع الثاني، فقد ورد فيه قوله عليه الصلاة والسلام في حديث عبد الله بن مسعود: "حدثني عمرو الناقد وأبو بكر بن النضر وعبد بن حميد، واللفظ لعبد، قالوا: حدثنا يعقوب بن إبراهيم بن سعد قال: حدثني أبي عن صالح بن كيسان عن الحارث عن جعفر بن عبد الله بن الحكم عن عبد الرحمن بن المسور عن أبي رافع عن عبد الله بن مسعود، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ما من نبي بعثه الله في أمة قبلي إلا كان له من أمته حواريون وأصحاب يأخذون بسنته ويقتدون بأمره، ثم إنها تخلف من بعدهم خلوف يقولون ما لا يفعلون ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهدهم بيده

---

(1) ابن الحجاج، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: الإمارة، باب: خيار الأئمة وشرارهم، ج12، ص244.

(2) البخاري، **الجامع الصحيح المختصر**، مرجع سابق، كتاب: الفتن، باب: قول النبي صلى الله عليه وسلم: سترون بعدي أموراً تنكرونها، ج16، ص113. وكذلك في كتاب: الأحكام، باب: كيف يبايع الإمام الناس، ج16، ص317. انظر أيضاً:
- ابن الحجاج، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: الإمارة، باب: وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية، ج12، ص228.

(3) انظر: ص303-346 من هذا الكتاب.

فهو مؤمن وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل"[1]، وكذلك حديث ثوبان (ت54هـ): "حدثنا محمود ثنا محمد بن خالد بن عبد الله ثنا أبي عن يزيد بن أبي زياد عن بن سالم بن أبي الجعد عن أبيه عن ثوبان قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: استقيموا لقريش ما استقاموا لكم، فإن لم يفعلوا فضعوا سيوفكم على أعناقكم فأبيدوا خضراءهم، فإن لم تفعلوا فكونوا حراثين أشقياء تأكلوا كد أيديكم"[2].

ت - لوازم الطاعة السياسية:

اقترنت الطاعة السياسية في الأحاديث النبوية بمجموعة من الالتزامات المتبادلة، التي يجب على السلطة من جهة وأفراد المجتمع من جهة ثانية القيام بها، وهي على النحو الآتي:

---

(1) ابن الحجاج، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: الإيمان، باب: بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان وأن الإيمان يزيد وينقص وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان، ج2، ص27. وأخرجه أحمد في مسنده عن ابن مسعود من غير لفظ " فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل"، انظر:
- ابن حنبل، **المسند**، مرجع سابق، حديث رقم 4379. قال شعيب الارناوؤط: "إسناده صحيح على شرط مسلم رجاله ثقاة رجال الشيخين غير الحارث بن فضيل وجعفر بن عبد الله وعبد الرحمن بن المسور فمن رجال مسلم". انظر أيضاً:
- البيهقي، **السنن الكبرى**، مرجع سابق، كتاب: آداب القاضي، باب: ما يستدل به على أن القضاء وسائر أعمال الولاة مما يكون أمراً بمعروف أو نهياً عن منكر من فروض الكفايات، ج10، ص90.

(2) الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد. **المعجم الأوسط**، تحقيق: قسم التحقيق بدار الحرمين، القاهرة: دار الحرمين، 1995م، حديث رقم7815. انظر أيضاً:
- الطبراني. سليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي الشامي، **المعجم الصغير**، تحقيق: محمد شكور محمود، بيروت: المكتب الإسلامي. عمان: دار عمار للنشر والتوزيع، 1985م، حديث رقم 201، ج2، ص203.

- **التزامات السلطة تجاه المجتمع:**

- **تحقيق مضمون البيعة:**

تُعدُّ البيعة المسوِّغ الأساس لطاعة السلطة السياسية، وقد ذهب ابن حجر (773- 852هـ) في شرح حديث: "من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر عليه، فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات إلا مات ميتة جاهلية" إلى القول: "المراد بالمفارقة السعي في حل عقد البيعة التي حصلت للأمير"[1]، وهي إشارة إلى ضرورة استناد الأمير في حكمه على بيعة صحيحة، وليس في الأحاديث النبوية ما يشير إلى الحث على طاعة غير المبايع، وتؤكد السنة النبوية ضرورة البيعة، مشترطة أن تكون في غير مصلحة فردية دنيوية. فقد ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم من ضمن الثلاثة الذين لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم: "رجل بايع إماماً لا يبايعه إلا لدنياه، إن أعطاه ما يريد وفى له، وإلا لم يفِ له"[2]، وتأكيد ضرورة البيعة هو تأكيد في الوقت ذاته ضرورةَ الوفاء بمضمون البيعة؛ إذ لا قيمة لاشتراط البيعة دون إلزام السلطة الوفاء بمضمونها.

- **مراعاة الاستطاعة وعدم تكليف ما لا يطاق:**

لقول عبد الله بن عمر: "كنا إذا بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على السمع والطاعة يقول لنا: فيما استطعتم"[3]، وقوله كذلك: "بايعت النبي صلى الله عليه وسلم على السمع والطاعة فلقنني: فيما استطعت والنصح لكل مسلم"[4]، وجاء في موطأ مالك: "وأنه إذا التزم ذلك للنبي صلى الله

---

(1) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح البخاري**، مرجع سابق، ج16، ص112.

(2) البخاري، **الجامع الصحيح المختصر**، مرجع سابق، كتاب: الأحكام، باب: من بايع رجلاً لا يبايعه إلا للدنيا، ج16، ص237.

(3) المرجع السابق، كتاب: الأحكام، باب: كيف يبايع الإمام الناس، ج16، 318. انظر أيضاً:
- ابن ماجه، **سنن ابن ماجه**، مرجع سابق، حديث رقم2317.
- النسائي، **سنن النسائي**، كتاب: البيعة، باب: البيعة فيما يستطيع الانسان، ص646.

(4) ابن الحجاج، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: الإيمان، باب: بيان أن الدين النصيحة، ج2، ص39- 40.

عليه وسلم بشرط الاستطاعة فبأن يشترط ذلك لغيره أولى وأحرى"[1].

• **العدل والتقوى:**

لقوله عليه الصلاة والسلام" من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله ومن يطع الأمير فقد أطاعني ومن يعص الأمير فقد عصاني، وإنما الإمام جنة يقاتل من ورائه ويتقى به، فإن أمر بتقوى الله وعدل فإن له بذلك أجراً وإن قال بغيره فإن عليه منه"[2]، قال ابن حجر: (أي وزر).

- **الالتزامات الاجتماعية تجاه السلطة:**

• **الصبر على المكروه:**

وهو واضح من قوله عليه الصلاة والسلام: "من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر، فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبراً فيموت إلا مات ميتة جاهلية"[3]، والمقصود بالجاهلية ليس الكفر وإنما المراد كموت أهل الجاهلية من حيث إنهم كانوا لا يعرفون إماماً[4]، وكذلك حديث: "من كره من أميره شيئاً فليصبر، فإنه من خرج من السلطان شبراً مات ميتة جاهلية"[5]، وحديث: "السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر

(1) ابن أنس، مالك. **موطأ الإمام مالك**، تحقيق: تقي الدين الندوي، دمشق: دار القلم، 1991م، ج3، ص272.

(2) البخاري، **الجامع الصحيح المختصر**، مرجع سابق، كتاب: الجهاد والسير، باب: يقاتل من وراء الإمام ويتقى به، ج6، ص457. انظر أيضاً:
- ابن الحجاج، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: الإمارة، باب: الإمام جنة يقاتل به من ورائه ويتقى به، ج12، ص230.

(3) سبق تخريجه، ص94.

(4) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح البخاري**، مرجع سابق، ج16، ص112. انظر أيضاً:
- ابن الأمير الصنعاني، محمد بن إسماعيل. **سبل السلام في شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام**، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، إبراهيم محمد الحمل، بيروت: دار الكتاب العربي، 1985م، ج3، ص522.

(5) سبق تخريجه، ص123.

بمعصية، فإن أمر بمعصية فلا سمع عليه ولا طاعة"[1]، وحديث: "عليك السمع والطاعة في عسرك ويسرك ومنشطك ومكرهك وأثرة عليك"[2]. والأحاديث لا تتضمن صبراً على معصية أو منكر أو كفر، وإنما يكون الصبر على ما قد يقع من السلطة من أمور لا يستحسنها المرء المسلم، أو لا يستطيع تقدير ما وراءها من منافع آجلة. وقد جاء في شرح معنى الطاعة في العسر واليسر قول النووي (631- 676هـ): "تجب طاعة ولاة الأمور فيما يشق وتكرهه النفوس وغيره مما ليس بمعصية، فإن كان معصية فلا سمع ولا طاعة"[3].

- **أداء الواجبات:**

فقد ورد قوله عليه الصلاة والسلام: "كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي، وستكون خلفاء فتكثر، قالوا: فما تأمرنا؟ قال: فوا ببيعة الأول فالأول، وأعطوهم حقهم، فإن الله سائلهم عما استرعاهم"[4]، وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام: "إنكم سترون بعدي أثرة وأموراً تنكرونها، قالوا: فما تأمرنا يا رسول الله؟ قال: أدوا إليهم حقهم وسلوا الله حقكم[5]، وجاء أن سلمة بن يزيد الجعفي سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم " فقال: يا نبي الله، أرأيت إن قامت علينا أمراء يسألونا حقهم ويمنعونا حقنا فما تأمرنا؟ فأعرض عنه، ثم سأله فأعرض عنه، ثم سأله في الثانية أو في الثالثة، فجذبه الأشعث بن قيس وقال: اسمعوا وأطيعوا،

---

(1) الترمذي، **الجامع الكبير**، مرجع سابق، كتاب: الجهاد، باب: ما جاء لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، ج 3، ص325، حديث رقم 1396. وقال الألباني: صحيح.

(2) سبق تخريجه، ص121.

(3) النووي، **شرح صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج12، ص247.

(4) البخاري، **الجامع الصحيح المختصر**، مرجع سابق، كتاب: الأنبياء، باب: ما ذكر عن بني إسرائيل، ج7، ص307. انظر أيضاً:
- ابن الحجاج، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: الإمارة، باب: وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول، ج12، ص231.

(5) ابن حنبل، **المسند**، مرجع سابق، حديث رقم3641. وقال شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط الشيخين.

فإنما عليهم ما حُمِّلوا وعليكم ما حُمِّلتم"[1]. وتشير هذه الأحاديث إلى ارتباط أداء الحقوق بالمجتمع المسلم وليس بمركز الإمام، لأن في عدم إعطاء الحقوق تعطيل لمصالح المجتمع، قال ابن حجر: "أدوا إليهم: أي إلى الأمراء، أي بذل المال في الزكاة والنفس في الجهاد، وتسألون الله الذي لكم: أي يلهمهم إنصافكم أو يبدلكم خيراً منهم"[2].

- **الوفاء بالبيعة الصحيحة:**

لقوله عليه الصلاة والسلام في حديث طويل: "... ومن بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر"[3]، وقوله: "من خلع يداً من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية"[4]، وكذلك حديث: "... فوا ببيعة الأول فالأول... الحديث: "[5]، وقد جاء في شرح هذا الحديث "أي إن الذي تولى الأمر وبويع قبل غيره هو صاحب البيعة الصحيحة التي يجب الوفاء بها، وبيعة الثاني باطلة يحرم الوفاء بها مطلقاً"[6]، وجاء في عدم جواز إقالة البيعة: "أن أعرابياً بايع رسول الله صلى الله عليه وسلم على الإسلام فأصاب الأعرابي وعك بالمدينة، فجاء الأعرابي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله أقلني بيعتي فأبى، ثم جاءه فقال: أقلني بيعتي فأبى، فخرج الأعرابي فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنما المدينة كالكير تنفي خبثها وتنصع طيبها"[7].

---

(1) ابن الحجاج، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: الإمارة، باب: الأمر بالصبر عند ظلم الولاة واستئثارهم، ج12، ص236.

(2) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح البخاري**، مرجع سابق، ج13، ص6.

(3) ابن الحجاج، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: الإمارة، باب: وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول، ج12، ص233-234.

(4) المرجع السابق، كتاب: الإمارة، باب: وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن وفي كل حال وتحريم الخروج على الطاعة ومفارقة الجماعة، ج12، ص240.

(5) سبق تخريجه، ص133.

(6) البخاري، **الجامع الصحيح المختصر**، مرجع سابق، ج3، ص1273.

(7) المرجع السابق، كتاب: الأحكام، باب: بيعة الأعراب، ج16، ص325-326.

وليس واضحاً من مراجعة شروح الحديث ما إذا كان سائغاً قياس إقالة بيعة الأمراء على عدم جواز إقالة بيعة الرسول عليه الصلاة والسلام، للطبيعة الخاصة لبيعة الرسول، لكن اللافت في هذا الحديث أن الرسول رفض أن يقيل السائل بيعته، وفي المقابل لم يأمر بقتله ولم يُجْرِ عليه عقوبة ما، لذلك فإن الأمر بالقتل الذي ورد في قوله عليه الصلاة والسلام: "من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه"[1]، يُحْمَلُ على من ادعى الإمامة وأمر الناس مجتمع على إمام صحيح البيعة بما يفضي إلى تفريق وحدة الجماعة، قال النووي: "فإن لم يندفع شره إلا بقتله قتل"[2]، يؤكد ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: "والذي لا إله غيره لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا اله الله وأني رسول الله إلا ثلاثة: نفر التارك للإسلام مفارق الجماعة، والثيب الزاني، والنفس بالنفس"[3]، وهي إشارة إلى أن المفارقة للجماعة تلزم عن ترك الإسلام وليس عن عدم طاعة الإمام.

3 – المفهوم في عصر النبوة

يختص هذا الجزء بتسليط الضوء على طبيعة العلاقة السياسية بين الرسول عليه الصلاة والسلام ومجتمع المدينة عموماً، كما تبين ذلك السنة العملية. ومجال تلك العلاقة يظهر في الأمور والقضايا المتعلقة بالتدبير والحرب والسياسة وشؤون المعاش العامة، والتي محلها الرأي والاجتهاد.

لقد فرق بعض الفقهاء بين تصرفات الرسول عليه الصلاة والسلام على سبيل الإمامة -وهي تصرفات لا تعد من قبيل التشريعات العامة- وتصرفاته المراد بها التبليغ أو الفتيا أو القضاء، فاعتبروا لكل نوع من تلك التصرفات

---

(1) ابن الحجاج، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: الإمارة، باب: حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع، ج12، ص242.

(2) النووي، **شرح صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج12، ص242.

(3) ابن الحجاج، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب: ما يباح به دم المسلم، ج11، ص164.

أحكاماً وقواعد خاصة. وإذا كان ذلك التفريق قد وجد بصورة غير مباشرة في كتب الفقه المختلفة خاصة الفقه الحنفي، في تناوله لسلطة الإمام في العقوبات التعزيرية غير المنصوص عليها في الكتاب أو السنة، فإن الفضل في إرساء وتقعيد ذلك التفريق يعود للإمام شهاب الدين القرافي (ت728هـ) وبخاصّة في كتابه: "الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام"؛ إذ تناول أوضاعاً مختلفة للتصرفات النبوية، مبيناً اختلافها من حيث إرادة التبليغ أو التشريع العام أو التدبير بالسياسة، ومن حيث الكلية والشمول والإلزام[1].

على أنه من الصعوبة بمكان فيما يتعلق بوضع الرسول عليه الصلاة والسلام التمييز الدقيق بين ما يعد طاعة سياسية في أمور جزئية تختص بالتدبير الدنيوي والحرب والسياسة، وما يعد امتثالاً له بوصفه مبلِّغاً للوحي. ومرد تلك الصعوبة أن الأمر بطاعة الرسول جاء في القرآن الكريم عاماً ومطلقاً دون تمييز بين أمور التدبير وأمور الوحي، فاتخذت طاعة الرسول في القرآن الكريم طابعاً شمولياً؛ إذ هي طاعة مقترنة بطاعة الله عز وجل، وتمتد في ذات الوقت إلى ما صدر عن الرسول من أقوال وأفعال، حتى وإن لم تكن متضمنة في القرآن الكريم[2]، طالما أريد بها الأمر والتشريع، سواءً كان ذلك التشريع عاماً أو خاصاً، كلياً أو جزئياً.

لكن تلك الصعوبة تتلاشى إلى حدٍ كبير عند التعرف على القصد الأمري في أقوال الرسول، وهو ما كان يفعله الصحابة بالفعل، فإذا توفر ذلك

---

(1) انظر تفصيل ذلك في:
- العثماني، سعد الدين. "تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم بالإمامة الدلالات المنهجية والتشريعية"، **مجلة إسلامية المعرفة**، س6، عدد24، 2001م، ص11-54. وانظر كذلك تعريف الكاتب للتصرفات النبويّة بالإمامة؛ إذ يعرفها بأنها: "تصرفاته صلى الله عليه وسلم بوصفه إماماً للمسلمين ورئيساً للدولة يدير شؤونها بما يحقق المصالح ويدرأ المفاسد، ويتخذ الإجراءات والقرارات الضروريّة لتحقيق المقاصد الشرعية في المجتمع ويسميها بعض العلماء تصرفات بالسياسة الشرعية أو بالإمارة " وهي تصرفات مؤقتة ومحدودة زماناً ومكاناً ولا يراد بها التشريع العام.

(2) الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص88.

القصد؛ أي إذا قصد الرسول بكلامه الأمر أصبح ذلك ملزِماً للمخاطبين حتى مع تعلق الأمر بشأن وقتي كالحرب وتعيين الولاة وغيرها، أما إذا خفي قصد الرسول عن المخاطبين فإن الصحابة كانوا يلجأون في مثل تلك الحالة إما إلى سؤال الرسول مباشرة عن مقصود كلامه، أو إلى قرينة حالية أو سياقية تؤكد قصد الرسول، كإصراره على أمر ما أو تكرار الأمر في سبيل إنفاذه. و"قرينة الإصرار" تلك كانت إحدى مرتكزات فهم مقصود الكلام النبوي كما حدث في عام الحديبية، عندما لم يمتثل بعض المسلمين لأمر الرسول بحلق رؤوسهم إلّا بعد أن قام هو نفسه بحلق رأسه، فلما رأوه فعل ذلك فعلوا مثلما فعل، وكذلك عند تأميره أسامة بن زيد على رأس جيش فيه كبار الصحابة؛ إذ لم يُنْفِذ المسلمون جيش أسامة إلّا بعد أن قام الرسول ﷺ من مرضه خطيباً فيهم ومصراً على إنفاذه.

بناءً على ذلك يمكن الحديث عن نمطين من العلاقات السياسية بين الرسول عليه الصلاة والسلام والصحابة في عصر النبوة، يقوم الأول على استكشاف مناطق التدبير والرأي في تصرفات الرسول وأقواله ليبنى عليها الصحابة موقفاً قد يصل في حده الأقصى إلى مراجعة الرسول في بعض آرائه وتصرفاته، ويقوم الثاني على معرفة حدود أوامر الرسول وما إذا كانت تقتضي الفور عند تنفيذها، أم تسمح ببعض التراخي بغية تغييرها واستبدالها بأمر آخر منه، وهو نوع من المراجعة الفعلية الصامتة للرسول ﷺ.

أ - المحتوى التصديقي لطاعة الرسول السياسية:

سبق القول إن الأمر بطاعة الرسول عليه الصلاة والسلام جاء على العموم، دون تمييز بين ما كان تشريعاً عاماً أو تدبيراً وسياسة، لذلك فإن طاعة الرسول تعد واجبة طالما أنه تكلم قاصداً الأمر، ما لم تتوفر قرينة تصرف الأمر إلى الندب أو غيره[1]، وكذلك فإن طاعته تجب في كل الأحوال

(1) من المعلوم أن ليس كل أمر يحمل على الوجوب، وقد بين الأصوليون كثيراً من الدلالات التي تحتملها صيغة الأمر بحسب السياق، فقد يراد بالأمر الوجوب، أو الإباحة، أو التهديد، أو الإرشاد، أو التأديب، أو الإنذار... إلخ، انظر: =

ما لم يبين الرسول عليه الصلاة والسلام بنفسه أنها اختيارية أو يفهم منه ذلك، وبالتالي فإن الطاعة السياسية للرسول هي فرع من طاعته الدينية، وتمارس تحت قاعدة التصديق والإيمان به. وهذا ما يميز طاعته عليه الصلاة والسلام عن طاعة أولي الأمر.

من هذه الزاوية يمكن النظر إلى بعض مواقف الصحابة تجاه الرسول صلى الله عليه وسلم، كموقف الأنصار في غزوة بدر، فمن المعلوم أن العقد: بيعة العقبة الثانية، الذي كان قائماً بين الأنصار والرسول عليه الصلاة والسلام لم يكن يلزم الأنصار بالدخول في مواجهة مع قريش خارج المدينة، وكان الرسول عليه الصلاة والسلام مدركاً حدود ذلك العقد، وقد ذكر الطبري أن الرسول ﷺ قال حينما علم بمقدم قافلة أبي سفيان: "أشيروا عليَّ أيها الناس، وإنما يريد الأنصار، وذلك أنهم كانوا عدد الناس، وذلك أنهم حين بايعوه بالعقبة قالوا: يا رسول الله إنا برآء من ذمامك حتى تصل إلى دارنا، فإذا وصلت إلينا فأنت في ذمامنا، نمنعك مما نمنع منه أبناءنا ونساءنا، فكان رسول الله يتخوف ألا تكون الأنصار ترى عليها نصرته إلا ممن دهمه بالمدينة من عدوه، وأن ليس عليهم أن يسير بهم إلى عدو من بلادهم..."[1]، والملاحظ أن توضيح حدود العقد بين الرسول عليه الصلاة والسلام والأنصار وتوسيعه ليشمل نصرة الرسول ومحاربة أعدائه في أي مكان داخل المدينة أو خارجها[2]، لم يصدر عن الرسول ﷺ الذي لم يطلب أكثر من استشارة الأنصار في موضوع الخروج لملاقاة قريش، بل جاء من جهة الأنصار، إدراكاً منهم لمطلق الأمر بوجوب طاعة الرسول، استناداً إلى صفته الدينية. وفي

= - السوسوة، عبد المجيد محمد. "السياق وأثره في دلالات الألفاظ "دراسة أصولية""، **مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية**، س23، عدد74، سبتمبر 2008م، ص51.

(1) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، مرجع سابق، ج2، ص435.

(2) تذكر المصادر التاريخية أن الرسول كان قد بعث قبل غزوة بدر عدداً من السرايا لمهاجمة قوافل قريش، ولم يكن في عداد تلك السرايا أحد من الأنصار، انظر:
- الحميري، عبد الملك بن هشام بن أيوب. **السيرة النبوية**، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، بيروت: دار الجيل، 1411هـ، ج3، ص136، 140، 146.

حديث سعد بن معاذ ما يوضح ربط طاعة الرسول في أمور التدبير بالإيمان به والتصديق له؛ إذ قال: "والله لكأنك تريدنا يا رسول الله قال: أجل، قال: فقد آمنا بك وصدقناك وشهدنا أن ما جئت به هو الحق، وأعطيناك على ذلك عهودنا ومواثيقنا على السمع والطاعة فامض يا رسول الله لما أردت، فوالذي بعثك بالحق إن استعرضت بنا هذا البحر فخضته لخضناه معك ما تخلف منا رجل واحد"[1].

لقد تولى الأنصار تفسير بنود العقد، وترك لهم الرسول عليه الصلاة والسلام الحرية في ذلك دون أن يفرض عليهم التزاماً محدداً، على أن التزام الإيمان والتصديق بالرسالة كان مهيمناً على تفكير الأنصار؛ إذ لم ينظروا للمسألة من زاوية سياسية، وإنما من بعدها الإيماني العام، والفرق بين البعدين السياسي والإيماني يتضح من خلال النظر إلى المكونين الاجتماعيين لمجتمع المدينة (المسلمين واليهود) وعلاقتهما بالرسول على أرضية ما بات يعرف في الكتابات الإسلامية الحديثة بدستور دولة المدينة، وهو القواعد التي حددت إطار العلاقات السياسية في الدولة الوليدة، كما أرست مبدأ الطاعة السياسية للرسول عليه الصلاة والسلام من خلال النص على مرجعيته التشريعية وفرض الاحتكام إليه في أمور الخلاف. ففي حين كان الرسول بالنسبة لليهود قائداً سياسياً فقط يفرض منطق الدولة، ومصلحة المجتمع الأمنية والسياسية الرجوع إليه والانقياد له -وإن خالف اليهود ذلك في أكثر من مناسبة أدت في نهاية المطاف إلى إجلائهم عن المدينة المنورة- فقد كان لدى المسلمين مبلغاً وقائد دولة. وهذا الأمر كان يفرض تكاملاً بين طاعته بوصفه قائد دولة وطاعته بوصفه نبياً مرسلاً في الوقت نفسه، فتتم الطاعة السياسية للرسول عليه الصلاة والسلام في ضوء البعد الإيماني وتحت توجيهاته وليس بالاستقلال عنه، وهو ما يظهر من خلال حرص الصحابة في القضايا التي كانوا يعدونها من أمور الحرب والمعاش والسياسة على سؤال الرسول عن طبيعة تلك القضايا وما إذا كانت مندرجة ضمن أمور الوحي أم الرأي والظن والاجتهاد، وهي خطوة

---

(1) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، مرجع سابق، ج2، ص435.

أولية كان الإقدام عليها يساعد على موضعة العلاقة بالرسول صلى الله عليه وسلم، إما في اتجاه سياسي يسمح بالرأي والمشورة والمراجعة، أو في اتجاه آخر يقتضي التسليم بمطلق الأمر، وكلا الاتجاهين يخضعان لحقيقة التصديق بالرسول.

لقد كان الرسول عليه الصلاة والسلام هو صاحب الحق في تحديد طبيعة الأمور التي تعرض للمجتمع المسلم، وما إذا كانت تقتضي الطاعة والانقياد دون مراجعة، لوقوعها ضمن دائرة الوحي، أو تسمح بالمراجعة والنقاش، من جهة أخرى، فإن مبادرة الصحابة بسؤال الرسول عن طبيعة الأمر الذي يواجهه المسلمون حتى دون طلب الرسول عليه الصلاة والسلام لمشورتهم ورأيهم في ذلك(1)، يعكس قدرة الصحابة على التمييز بين أمور الحياة المختلفة، وأنهم إنما كانوا يسألون استيثاقاً، وهي مسألة تفصح عن مدى إيمان الصحابة بحقهم

---

(1) حدث ذلك في مواقف متعددة، فعندما همّ الرسول ﷺ بالخروج لملاقاة قريش في بدر بادر الخباب بن المنذر لسؤال الرسول ﷺ فقال: "يا رسول الله أرأيت هذا المنزل أمنزلاً أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال: بل هو الرأي والحرب والمكيدة فقال: يا رسول الله فإن هذا ليس بمنزل فانهض بالناس حتى نأتي أدنى ماء من القوم فننزله ثم نغور ما وراءه من القلب، ثم نبني عليه حوضاً فنملؤه ماءً ثم نقاتل القوم فنشرب ولا يشربون، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لقد أشرت بالرأي. "انظر:

- الحميري، **السيرة النبوية**، مرجع سابق، ص167.

وحدث ذلك أيضاً في قسمة الرسول ﷺ لثمار غطفان؛ إذ خاطب سعد بن عبادة وسعد بن معاذ رضي الله عنهما الرسول ﷺ فقالا يا رسول الله: "شيئاً أمرك الله به ولا بد لنا من العمل به أم شيئاً تصنعه لنا؟ فقال: بل شيء أصنعه لكم، والله ما أصنع ذلك إلا لأني رأيت العرب رمتكم عن قوس واحدة وكالبوكم من كل جانب، فأردت أن أكسر عنكم من شوكتهم إلى أمر ما فقال له سعد بن معاذ: يا رسول الله، قد كنا وهؤلاء على الشرك بالله وعبادة الأوثان لا نعبد الله ولا نعرفه وهم لا يطمعون أن يأكلوا منها ثمرة واحدة إلا قِرى أو بيعاً، أفحين أكرمنا الله بالإسلام وهدانا له وأعزنا بك وبه نعطيهم أموالنا؟ ما لنا بهذا من حاجة، والله لا نعطيهم إلا السيف حتى يحكم الله بيننا وبينهم. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: أنت وذاك؛ فتناول سعد بن معاذ الصحيفة فمحا ما فيها من الكتاب ثم قال: ليجهدوا علينا ". انظر:

- ابن كثير، **البداية والنهاية**، مرجع سابق، مج2، ج4، ص106.

في طلب الشورى وليس ممارستها فحسب، وتشير إلى أن طاعة الرسول عليه الصلاة والسلام لم تكن تحجب عن الأمة ذلك الحق؛ إذ حرص الرسول ﷺ على إفهام الصحابة حقهم في مناقشة الأمور الواقعة ضمن حدود فعله البشري وهذا الحرص كان واضحاً منذ بداية تأسيس الدولة، فحينما قدم إلى المدينة وهم يؤبّرون النخل قال: "ما تصنعون؟ قالوا: كنا نصنعه قال: لعلكم لو لم تفعلوا كان خيراً، فتركوه فنفضت أو فنقصت. قال: فذكروا ذلك له فقال: إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأي فإنما أنا بشر"[1].

ومع أن طاعة الرسول السياسية تجب وجوباً دينياً كما أشرنا آنفاً، فإنه في الأمور ذات الطبيعة السياسية كان ينزل على رأي الجماعة، ولا يلزمها متابعته في رأيه وإن كان على قناعة به، وهو أمر يستحق التنبيه عليه، ففي غزوة أحد كان الرسول عليه الصلاة والسلام يرى عدم الخروج لملاقاة قريش بغرض استدراجهم إلى المدينة ومقاتلتهم فيها، لكن الصحابة أشاروا عليه بغير ذلك، فما كان منه سوى النزول على رأيهم مع قناعته بصواب ما كان يراه. ويذكر ابن هشام (ت 218هـ) أن الصحابة شعروا بعد نزول الرسول عليه الصلاة والسلام عند رأيهم أنهم حملوه على رأي لم يكن يراه، فأبدوا لذلك ندماً شديداً، يقول ابن هشام: "وقد ندم الناس وقالوا: استكرهنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يكن لنا ذلك. فلما خرج عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا: يا رسول الله استكرهناك ولم يكن ذلك لنا، فإن شئت فاقعد صلى الله عليك، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما ينبغي لنبي إذا لبس لأمته أن يضعها حتى يقاتل، فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في ألف من أصحابه"[2].

---

(1) ابن الحجاج، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: الفضائل، باب: وجوب امتثال ما قاله شرعاً دون ما ذكره صلى الله عليه وسلم من معايش الدنيا على سبيل الرأي، ج15، ص117.

(2) الحميري، **السيرة النبوية**، مرجع سابق، ج4، ص8.

ب - مرونة الطاعة السياسية في عصر النبوة:

لم تكن الطاعة السياسية للرسول عليه الصلاة والسلام تتم بمعزل عن ظروف المجتمع الإسلامي، ولا عن ظروف التكوين السياسي والتشريعي للدولة، فقد مر المسلمون في المدينة المنورة بأوقات عصيبة لم تكن تسمح لبعضهم إدراك المقاصد النبوية من وراء بعض التصرفات السياسية التي كان يقوم بها الرسول ﷺ، ويمكن أن نلحظ أن طاعة الرسول في بعض التدابير السياسية خضعت -وبخاصّة- في أوقات الأزمات الحادة للتقديرات العامة من قبل الجماعة المسلمة، وهو ما كان يؤثر على سرعة الاستجابة لأوامر النبي التدبيرية وإنفاذها على الفور؛ إذ كان بعض الصحابة يتباطأ في إنفاذ بعض أوامر الرسول ﷺ أملاً في أن يرجع الرسول عنها من تلقاء نفسه، أو أن تتكشف لهم مراميها البعيدة. وتنقل لنا مصادر السيرة النبوية موقفين تأخر فيهما الناس عن الانقياد الفوري لطاعة الرسول في أمور تتعلق بجانبين من جوانب التدبير السياسي: هما إبرام المعاهدات، وتعيين إمرة الجيش.

ففي الحديبية أبرم الرسول عليه الصلاة والسلام معاهدة مع قريش، رأى الكثير من الصحابة أنها تضمنت شروطاً مجحفة بحق المسلمين، وقد بلغ المسلمين في ذلك الموقف حالة غير مسبوقة من الشعور بالضيم والخيبة، عبّر عنها حوار عمر بن الخطاب رضي الله عنه مع الرسول عليه الصلاة والسلام حين قال له: "يا رسول الله ألست برسول الله، قال: بلى، قال: أولسنا مسلمين، قال: بلى، قال: أوليسوا بالمشركين، قال: بلى، قال: فعلام نعطي الدنية في ديننا، قال: أنا عبد الله ورسوله لن أخالف أمره ولن يضيعني"[1]. وزاد من شعور المسلمين بالظلم حادث أبو جندل بن سهيل بن عمرو ورده إلى المشركين وفقاً لبنود المعاهدة، التي كانت قد أبرمت قبيل مقدمه بوقت قصير.

يذكر البخاري أن الرسول عليه الصلاة والسلام بعد انتهائه من توقيع المعاهدة قال لأصحابه: "قوموا فانحروا ثم احلقوا، قال: فوالله ما قام منهم رجل حتى قال ذلك ثلاث مرات، فلما لم يقم منهم أحد دخل على أم سلمة

(1) ابن كثير، **البداية والنهاية**، مرجع سابق، مج2، ج4، ص168.

فذكر لها ما لقي من الناس، فقالت أم سلمة: يانبي الله، أتحب ذلك؟ اخرج لا تكلم أحداً منهم كلمة حتى تنحر بدنك وتدعو حالقك فيحلقك. فخرج فلم يكلم أحداً منهم حتى فعل ذلك ونحر بدنه ودعا حالقه فحلقه، فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا، وجعل بعضهم يحلق بعضاً حتى كاد بعضهم يقتل غماً"[1]. وهذا الأمر تكرر بصورة أخرى عندما أمَّر الرسول عليه الصلاة والسلام أسامة بن زيد على جيش فيه كبار الصحابة، فتكلم الناس في ذلك بأمور منها صغر سن أسامة وعدم درايته بأمور الحرب، وعندما بلغ الرسول تلكؤ الناس في بعث جيش أسامة خرج في مرضه آمراً المسلمين إنفاذ جيش أسامة، يقول ابن هشام: "استبطأ الناس في بعث أسامة بن زيد وهو في وجعه فخرج عاصباً رأسه حتى جلس على المنبر وقد كان الناس قالوا في إمرة أسامة: أمّر غلاماً حدثاً على جلة المهاجرين والأنصار. فحمد الله وأثنى عليه بما هو له أهل ثم قال: أيها الناس أنفذوا بعث أسامة فلعمري لئن قلتم في إمارته لقد قلتم في إمارة أبيه من قبله، وإنه لخليق للإمارة وإن كان أبوه لخليقاً لها"[2].

ما يشير إليه هذان الموقفان هو أن الطاعة السياسية في العصر النبوي لم تكن تتحرك في فراغ اجتماعي، بل كانت تتأثر بأحوال الجماعة المسلمة، ومنظورها للصالح العام، بل ومشاعرها النفسية في وقت الشدائد. وتقدير الرسول عليه الصلاة والسلام لتلك الأحوال كان نابعاً من معرفته بالطبيعة البشرية للجماعة المسلمة وما يعترضها من أحوال وتقلبات. وهذا الأمر جعل طاعة الرسول السياسية -وإن انتظمت في إطار المبدأ الشمولي العام (أي التصديق)- رهناً بالتفاعلات بين القائد والمجتمع، ولكن دون أن يترتب على ذلك ما يقوض طبيعة تلك العلاقة، أو يضيِّق حدود الشورى والرأي. ويروى عن الرسول عليه الصلاة والسلام أنه قال يوم الحديبية -بعد أن اقتدى به الناس عند قيامه بالنحر والحلق"-: يرحم الله المحلِّقين. قالوا: والمقصِّرين

(1) البخاري، **الجامع الصحيح المختصر**، مرجع سابق، باب: الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابة الشروط، ج6، ص274-276.
(2) الحميري، **السيرة النبوية**، مرجع سابق، ج6، ص65.

يا رسول الله؟ قال: يرحم الله المحلِّقين، قالوا: والمقصِّرين يا رسول الله؟ قال: يرحم الله المحلِّقين. قالوا: يا رسول الله والمقصِّرين؟ قال: والمقصِّرين. قالوا: يا رسول الله فلم ظاهرت الترحم للمحلِّقين دون المقصِّرين قال لأنهم لم يشكّوا"[1]، والواضح من سياق هذا الحدث أن الرسول عليه الصلاة والسلام لم يحاسب الصحابة على موقفهم الذي صدر عن رأي، وإنما على الشك الذي رافق ذلك الرأي[2].

لقد مثل موقف المسلمين في الحديبية مراجعة جماعية سببها تأويل ناجم عن عدم تقدير أبعاد التصرفات النبوية التدبيرية ومقاصدها، ومنبعها الإيمان والحرص على عدم تفويت مصالح الجماعة المسلمة كما بدت لهم آنذاك. وفي كل الأحوال فقد اتسمت الطاعة السياسية بالمرونة التي سمحت للمجتمع المسلم إبداء رأيه في التصرفات النبوية على سبيل الإمامة، عبر جعل الفاصل

(1) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، مرجع سابق، ج2، ص637.

(2) لم نقف - في حدود المصادر التي اعتمدنا عليها في هذا الكتاب- على أحد من العلماء تحدث باستفاضة عن هذا الموقف في الحديبية ودلالاته سوى شيخ الإسلام ابن تيمية، الذي ناقش توقف بعض الصحابة عن امتثال أمر الرسول ﷺ في الحديبية باستفاضة، فاعتبره مخالفة ومعارضة ناجمة عن تحكيم الرأي وتقديمه على الشرع، ولذلك فقد استوجبت التوبة كما فعل بعض الصحابة بالفعل، وقد رأى أن أمر الرسول كان جازماً يراد به الإيجاب، بدليل تكراره ثلاث مرات، ثم غضب الرسول حيث قال لأم سلمة: "مالي لا أغضب وأنا آمر بالأمر فلا يتبع"، ويبدو أن جدلاً ما كان قد حدث بين العلماء في هذا الموقف، فحديث ابن تيمية يكشف عن وجود رأي آخر هو- كما يذكر ابن تيمية نفسه - " أن مخالفة من خالف أمر الرسول يوم الحديبية أو غيره لم تكن من الذنوب التي تجب التوبة منها"، وقد فنّد ابن تيمية حجج ذلك الرأي المتمثلة في أن المخالفين كانوا ينتظرون النسخ ونزول الوحي؛ أي تغيير أمر الرسول، أو أنهم إنما فعلوا ذلك تعظيماً لمرتبة الرسول أن يمحو اسمه (إشارة إلى محو صفة الرسول من المعاهدة المبرمة مع قريش)، أو أن ذلك إنما كان القصد منه إظهار الإيمان على الكفر، ويخلص ابن تيمية إلى أنه لا يمكن تسويغ تلك المخالفة بأي من تلك الأعذار. انظر:

- ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية**، مرجع سابق، ص413. ويبدو من خلال الآراء التي سجلها ابن تيمية في منهاج السنة في هذا الحدث أن مناقشة الموقف في الحديبية كانت تعكس منظوراً فقهياً، اهتم ببيان حكم التوبة عن عدم امتثال أمر الرسول وهل هي واجبة أم لا، دون التوقف عند الدلالات السياسية لهذا الحدث.

الزمني بين صدور الأمر وتنفيذه طويلاً نسبياً، بما يتيح إمكانية رجوع الرسول عن قراراته، فإذا تبين إصرار الرسول على ما أمر به انتقلت العلاقة من دائرة الطاعة السياسية إلى الدائرة الإيمانية العقدية التي توجب التسليم والاتباع، وهذا ما تبين من قيام الناس بالنحر والحلق بعدما فعل الرسول ذلك في الحديبية، وإنفاذ جيش أسامة انقياداً لأمر الرسول بعد خطبته المذكورة في مرضه. وتلك المرونة تبين أن طاعة الرسول السياسية لم تكن مسألة آلية تتم في غياب الوعي المجتمعي، وإنما كانت مسألة تخضع لتقدير الجماعة للمصلحة العامة. فقد وجد المسلمون في المعاهدة المبرمة مع قريش عام الحديبية غبناً وانتقاصاً لمكانة الرسول، أما في بعث جيش أسامة فقد كان إخلاء المدينة من كبار الصحابة والرسول على فراش المرض أمراً باعثاً للقلق لدى كثير منهم. وابن تيمية الذي ذهب إلى أن مخالفة الرسول ﷺ بصرف النظر عن مجال تلك المخالفة يعد معصية على الإطلاق تستلزم التوبة، يعود فيقرر أن ما حمل المسلمين على ما فعلوه في الحديبية هو "حب الله ورسوله وبغض الكفار، ومحبتهم أن يظهر الإيمان على الكفر، وأن لا يكون قد دخل على أهل الإيمان غضاضة وضيم من أهل الكفر، ورأوا أن قتالهم لئلا يضاموا هذا الضيم أحب إليهم من هذه المصالحة التي فيها من الضيم ما فيها"[(1)]، ومن الأهمية بمكان تأكيد على أن مخالفة أمر الرسول ظلت في حدود المراجعة الصامتة لحث الرسول على تغيير أوامره، ولم تقترن بفعل مخالف يعكس إصراراً على المخالفة أو تقويضاً لمصلحة المجتمع المسلم، وهذا ما يجعلنا نفرق بين المخالفة التي تقع في حدود الرأي الذي أوجد له الرسول عليه الصلاة والسلام مساحة واسعة في علاقته السياسية بالصحابة، وبين المخالفة المرتبطة بفعل مخالف، ويترتب عليها إضرار بمصلحة المجتمع.

لقد توقف الطاهر ابن عاشور عند مسألة معصية أوامر الرسول ﷺ ملياً في تفسيره لقوله تعالى في سورة آل عمران: ﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ ٱللَّهُ وَعْدَهُۥٓ إِذْ تَحُسُّونَهُم بِإِذْنِهِۦ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَٰزَعْتُمْ فِى ٱلْأَمْرِ وَعَصَيْتُم مِّنۢ بَعْدِ مَآ

---

(1) ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية**، مرجع سابق، ج8، ص411.

﴿أَرَىٰكُم مَّا تُحِبُّونَۚ مِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلدُّنْيَا وَمِنكُم مَّن يُرِيدُ ٱلْءَاخِرَةَۚ ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْۖ وَلَقَدْ عَفَا عَنكُمْۗ وَٱللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: 152]. فالآية تصف فرقة الرماة المكلفة بحماية ظهر المسلمين في معركة أحد بأنهم عصاة، وهو ما يعني أن مخالفة أمر الرسول حتى وإن تعلق بشأن تنفيذي له صبغة عسكرية مؤقتة تعد معصية ومخالفة دينية بكل المقاييس. إلا أن ابن عاشور يفرق في تفسيره للآية الكريمة بين المخالفة التي سببها الاستخفاف بالأمر والمخالفة النابعة عن تأويل جماعي يتحري تحقيق المصلحة العامة حتى مع مجانبته الصواب، فيقول: "وإنما سميت من خالف أمر الرسول عصياناً مع أن تلك المخالفة كانت عن اجتهاد لا عن استخفاف؛ إذ كانوا قالوا : إن رسول الله أمرنا بالثبات هنا لحماية ظهور المسلمين، فلما نصر الله المسلمين فما لنا وللوقوف هنا حتى تفوتنا الغنائم فكانوا متأولين"، ثم يضع ثلاثة احتمالات لتسمية المخالفين بالعصاة في الآية المذكورة هي(1):

- إن المقام ليس مقام اجتهاد، فإن شأن الحرب الطاعة للقائد من دون تأويل.
- إن التأويل كان بعيداً فلم يعذروا فيه.
- إن التأويل كان لإرضاء حب المال فلم يكن مكافئاً لدليل وجوب طاعة الرسول.

غاية القول إن هناك موجهات إيمانية حكمت الطاعة السياسية للرسول عليه الصلاة والسلام، فظلت تلك الطاعة محكومة في إطارها العام بحقيقة التصديق، إلا أن ذلك لم يمنع ارتباطها بالمصلحة العامة، طالما أن تلك المصلحة تمثل مدار التدبير السياسي. وقد كان للجماعة المسلمة دورها في تحديد المصلحة العامة، وكان لتلك المشاركة النابعة عن الاجتهاد والرأي أثر ملموس في الكيفيات التي مارست فيها الجماعة المسلمة طاعة الرسول بوصفه حاكماً سياسياً، وهو ما يشير إلى أن مفهوم الطاعة السياسية كما تبين من

---

(1) ابن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، مرجع سابق، مج3، ج4، ص129-130.

السنة العملية في بعض المواقف الهامة خضع لتقدير الجماعة المسلمة، من حيث المسارعة في الطاعة أو التراخي عنها لفترة وجيزة من الزمن، حتى يتبين لهم ثبات الرسول على إمضاء أمره أو تغييره، وكل ذلك كان مبنياً على تقدير عام للمصلحة.

4 - المفهوم في الخبرة الإسلامية الأولى: عصر الخلفاء الراشدين

اكتسب مفهوم الطاعة السياسية في عهد الخلفاء الراشدين بعداً عملياً واضحاً ساعد في الكشف عن بعض الجوانب الأساسية للمفهوم، كان من الصعب التعرف عليها دون وضعها على محك التجربة. فالطاعة السياسية في عهد الخلفاء الراشدين لم تكن ممارسة فردية أو جماعية يجب أداؤها للسلطة بغرض منحها الدعم السياسي اللازم، أو التعبير عن الولاء لها، بقدر ما كانت أداة مجتمعية في يد الجماهير لرقابة السلطة ومحاسبتها وتقويمها إن اقتضى الأمر، وقد عمّق المناخ الإيماني الذي ميز عصر الخلفاء الراشدين -وبخاصة الخليفتان أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب- على المستويين السياسي والاجتماعي من ذلك الفهم، بحيث اعتُبرت الطاعة السياسية جزءاً من التربية الإيمانية للفرد والمجتمع المسلم، واقترنت بالنصح، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتقويم الاعوجاج، وقد كرّس الخلفاء الراشدون بمواقفهم وسلوكاتهم ذلك الفهم، فلم يكن استجلاب الطاعة السياسية هدفاً بحد ذاته، وإنما كان الهدف إرساء دعائم الشريعة والعدل في المجتمع، وكان مفهوم الطاعة السياسية أحد آليات ذلك النهج، ويمكن القول إن أهم ما ميز مفهوم الطاعة السياسية في عصر الخلفاء الراشدين أمران أساسيان هما:

أ - بناء مفهوم الطاعة السياسية على قاعدة طاعة الله والرسول:

صرف الخلفاء الراشدين اهتمامهم إلى توجيه المجتمع لطاعة الله ورسوله لكونها دعامة أساسية لاستكمال بناء المجتمع السياسي، ووضعه على مسار مرحلة تاريخية جديدة، وقد نجم عن ذلك اعتبار الطاعة السياسية آلية لتنظيم علاقة سلطة الخلافة بالمجتمع، وليس هدفاً يجري توجيه طاقات المجتمع وإمكانات الدولة لتحقيقه، فالطاعة السياسية وفقاً لذلك هي محصلة لتقوى الله

المغروسة في السلطة والمجتمع، بعد أن يستوعب كل طرف واجباته ومهامه وحظه في تحقيق مقتضيات تلك التقوى.

وقد ترتب على ذلك الفهم لقضية الطاعة السياسية التقاء السلطة والمجتمع على قاعدة الشريعة، فلم تكن السلطة تسعى إلى مداهنة المجتمع وتملّقه بغرض تحصيل طاعته، أو تحقيق منافع آنية تصب في إطار شرعنة الدولة، فالخليفة أبو بكر الصديق رفض على نحو قاطع ما طرحته وفود القبائل العربية التي جاءت تقر له بالطاعة شرط عدم دفع أموال الزكاة[1]. أما الخليفة عمر بن الخطاب فينقل عنه قوله في أول خطبة له: "إنما مثل العرب مثل جمل آنف اتبع قائده فلينظر قائده حيث يقوده، وأما أنا فورب الكعبة لأحملنكم على الطريق"[2]، وفي السياق ذاته يأتي قول عثمان لعماله: "ووالله إن رحى الفتنة لدائرة، فطوبى لعثمان إن مات ولم يحركها، كفكفوا الناس وهبوا لهم، حقوقهم واغتفروا لهم وإذا تعوطيت حقوق الله فلا تدهنوا فيها"[3].

ويوازي ذلك رفض الإمام علي الإبقاء على بعض العمال والولاة في مقابل الحصول على بيعتهم له بالخلافة. فالمجتمع ربيّ على عدم مهادنة السلطة فيما يتعلق بتحقيق مقتضيات العدل ومبادئ الشريعة، فكان دائم التعبير عن استعداده لتقويم أي اعوجاج يظهر منها.

وهكذا فإن انبناء الطاعة السياسية على قاعدة طاعة الله ورسوله كما عبّر عن ذلك الخليفة أبو بكر الصديق، لم يكن من باب التماس نوع من الشرعية الدينية للسلطة، أو تحصينها ضد الإنكار والخروج الاجتماعي، فالخليفة أبو بكر الصديق طرح قضية الطاعة السياسية بدرجة عالية من الوضوح عند اختياره للخلافة؛ إذ وضع نفسه تحت قاعدة طاعة الله والرسول، مسلماً بكل ما يمكن

---

(1) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، مرجع سابق، ج3، ص 241.

(2) ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي. **الكامل في التاريخ**، تحقيق: أبو الفداء عبد الله القاضي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1987م، مج1، ص277.

(3) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، مرجع سابق، ج4، ص343.

أن يترتب على مخالفة تلك القاعدة من عواقب فقال "أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم"[1].

وإذا كان ذلك يشير إلى أن سلطة الخلافة لم تكن تسعى إلى استخدام مفهوم الطاعة استخداماً يعود عليها بالنفع السياسي كما تقدم، فإن تقديم مفهوم الطاعة السياسية بهذه اللغة القاطعة كان أمراً ذا دلالة عميقة، فهو من جهة دعوة لبناء المجتمع على مبدأ طاعة الله ورسوله في كل شؤونه، ومن جهة أخرى خطوة للتقييد الذاتي للسلطة بمعايير صارمة فيما يتصل بتحقيق مبادئ الشريعة ابتدأها الخليفة بنفسه، فخطابه إشارة قوية اقتضتها مرحلة تأسيس الخلافة، تجعل المجتمع في حِلٍّ من طاعة السلطة في حال معصيتها لله والرسول، دون أي إمكانية لالتماس الأعذار لها في ذلك. وقد نجد صدى هذا الفهم لدى أم المؤمنين عائشة حين خطبت في الناس بعد مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان قائلة: "أيها الناس إن الغوغاء من أهل الأمصار وأهل المياه وعبيد أهل المدينة اجتمعوا على هذا الرجل المقتول ظلماً بالأمس، ونقموا عليه استعمال من حدثت سنه وقد استعمل أمثالهم قبله، ومواضع من الحمي حماها لهم فتابعهم ونزع لهم عنها، فلما لم يجدوا حجة ولا عذراً بادروا بالعدوان، فسفكوا الدم الحرام واستحلوا البلد الحرام والشهر الحرام وأخذوا المال الحرام، والله لأصبع من عثمان خير من طباق الأرض أمثالهم، ووالله لو أن الذي اعتدوا به عليه كان ذنباً لخلص منه كما يخلص الذهب من خبثه"[2].

ويشير هذا الخطاب إلى أن شرعية الخليفة كانت مبنية على عدم معصية الله ورسوله، فأم المؤمنين عائشة ترى أن الخليفة عثمان لم يأتِ بذنب أو معصية يستحق بموجبها الخروج على خلافته. وهو حديث يستبطن بمجمله الفهم ذاته الذي قدمه الخليفة الأول لمسألة الطاعة السياسية، وانبناءها على قاعدة طاعة الله ورسوله.

---

(1) المرجع السابق، ج3، ص210.

(2) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، مرجع سابق، مج3، ص101.

على أن تلك الصرامة في بناء الطاعة السياسية على مبدأ طاعة الله ورسوله لم تتوقف عند مفهوم الذنب أو المعصية بمعناهما الديني، بل انسحبت -خاصة في عهد الخليفتين أبي بكر وعمر- على القضايا المرتبطة بممارسة الحكم. فقد شهد نظام الخلافة ضبطاً متناهياً للممارسة السياسية، عبر بناء النموذج الراشدي العملي المحتذى به على مستوى السلطة، وعبر التشدد في محاسبة الولاة والعمال ليس على المعصية الدينية فحسب، وإنما على الخطأ السياسي بل والشخصي في بعض الأحيان، طالما تطلّبت مصلحة المجتمع ذلك. وعليه؛ فإن تجربة الخلافة الراشدة تكون قد قدمت التوضيح العملي لمعنى "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق"، بحيث تم إخضاع الفعل السياسي لتلك القاعدة وضبطه وفق مقتضياتها.

نجد ذلك واضحاً في سياسة الخليفة عمر بن الخطاب مع الولاة، فقد عزل سعد بن أبي وقاص وعمار بن ياسر عن الكوفة، وكان السبب في عزل عمار شكاية بعض أهل الكوفة له حيث قالوا: "إنه غير كافٍ وعالم بالسياسة ولا يدري على ما استعملته"[1]، وعزل بعد ذلك أبا موسى الأشعري عن الكوفة لأن غلامه كان يتَّجر بالكوفة[2]، وخطب يوماً فقال: "أيها الناس إني والله ما أرسل إليكم عمالاً ليضربوا أبشاركم ولا ليأخذوا أموالكم، وإنما أرسلهم إليكم ليعلّموكم دينكم وسنتكم، فمن فعل به شيء سوى ذلك فليرفعه إليّ، فوالذي نفس عمر بيده لأقصنه منه. فوثب عمرو بن العاص فقال: يا أمير المؤمنين، أرأيتك إن كان رجل من أمراء المسلمين على رعية فأدب بعض رعيته إنك لتقصه منه؟ قال: أي، والذي نفس عمر بيده، إذن لأقصنه منه، وكيف لا أقصه منه وقد رأيت النبي يقص من نفسه، ألا لا تضربوا المسلمين فتذلوهم ولا تحمدوهم فتفتنوهم ولا تمنعوهم حقوقهم فتكفروهم ولا تنزلوهم الغياض فتضيعوهم"[3].

---

(1) المرجع السابق، ج2، ص432.

(2) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(3) المرجع السابق، ج2، ص452.

ب – التفريق بين الطاعة الدينية والطاعة السياسية:

قدمت الخلافة الراشدة أساساً عملياً لتمييز الطاعة الدينية. طاعة الله والرسول، عن الطاعة السياسية، فاختيار الخليفة أبي بكر الصديق للقب خليفة رسول الله لم يكن مدعاة لإضفاء أي صفة دينية على مركز الخلافة، وإنما كان تعبيراً عن استمرار الكيان السياسي لدولة المدينة التي أرسى قواعدها الرسول عليه الصلاة والسلام، وقد راح الخليفة أبو بكر الصديق يفرق بين مركزه السياسي والمقام الديني للرسول عليه الصلاة والسلام، لافتاً النظر إلى ما قد ينجم عن تصور المماثلة بين المركزين من لبس فيما يتصل بإدارة الدولة، فقال: "يا أيها الناس إنما أنا مثلكم وإني لا أدري لعلكم ستكلفونني ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يطيق، إن الله اصطفى محمداً على العالمين وعصمه من الآفات، وإنما أنا متبع ولست بمبتدع، فإن استقمت فتابعوني وإن زغت فقوموني"[1].

وإذا كنا قد أوضحنا أن أبا بكر لم يكن يلتمس عذراً للخليفة فيما يتعلق بمعصية الله والرسول، فإنه كذلك لم يكن يسعى إلى تقديم ما يتذرع به إلى الناس فيما يتصل بأخطاء محتملة قد تقع منه في تدبير أمور الدولة، لذلك فإن تذكيره بالفرق بينه وبين الرسول عليه الصلاة والسلام يوضع في سياق رسم إطار العلاقة بين الحاكم والأمة، بما يترتب على ذلك من إيجاد حدود فاصلة بين طاعة الرسول عليه الصلاة والسلام المطلقة بحكم عصمته، والطاعة السياسية المترتبة للخليفة بحكم ما يقوم به من أفعال، وبذلك يكون الخليفة أبو بكر الصديق قد أحكم ربط الطاعة السياسية بالفعل السياسي، وليس بمركز الخليفة، فالخليفة غير مستحق للطاعة الكاملة بوصفه خليفة، وإنما بقيامه بالأفعال التي يقتضيها ذلك الوصف، وهي حالة مغايرة لمقام الرسول عليه الصلاة والسلام الذي وجبت طاعته على الأمة بوصفه نبياً مرسلاً في المقام الأول وفي كل الأحوال.

---

(1) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، مرجع سابق، ج3، ص224. والغياض جمع غيضة وهي الشجر الملتف، وقول عمر بن الخطاب: لا تنزلوهم الغياض فتضيعوهم فيه معنى عدم التكليف بغير المقدور، وعدم التضييق على المسلمين وإقحامهم الصعاب.

ويمكن القول إن مفهوم الطاعة السياسية بتحديداته السابقة التي تتيح التفريق بينه وبين مفهوم الطاعة الدينية هو ما تمت ممارسته بالفعل، فقد أحجم بعض الصحابة ومنهم سعد بن عبادة وعلي بن أبي طالب ومعه بنو هاشم والزبير بن العوام وخالد بن سعيد بن الوقاص عن مبايعة الخليفة أبي بكر أول الأمر، ومات سعد بن عبادة دون أن يبايع، دون أن يجبرهم الخليفة على بيعته. وعلى العكس من ذلك واجه الخليفة أبو بكر الصديق القبائل العربية المتمردة على سلطته بحزم، وذلك لاعتبارات أساسية أهمها:

- إن العصيان السياسي الذي أبدته بعض القبائل العربية لمركز الخلافة في المدينة المنورة، اقترن باستحلال ترك فريضة الزكاة، وهي ركن من الأركان التي تقوم عليها العقيدة، فقد بعثت بعض القبائل العربية وفوداً إلى أبي بكر بعد توليه الخلافة تطلب منه إعفاءها من دفع الزكاة في مقابل دخولها في طاعته[1]، فرفض ذلك العرض.
- إن حركة العصيان السياسي لسلطة الخليفة واكبت حركة ارتداد قوية عن الدين الإسلامي كانت قد ظهرت قبل وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام، فقد ادعى مسيلمة النبوة في اليمامة والتف حوله كثير من الأتباع، قال الطبري: "وتوحّى مسيلمة وطليحة فاستغلظ أمرهما واجتمع على طليحة عوام طيء وأسد، وارتدت غطفان إلى ما كان من أشجع وخواص من الأفناء فبايعوه"[2]، وادعى الأسود العنسي النبوة في نجران وحشد حوله الكثير من الأنصار، وشن حرباً سيطر فيها على صنعاء قبل أن يهزم قبيل وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم. وفي مثل تلك الظروف فإن أية بادرة للعصيان السياسي كان لا بد أن تواجه بحزم، بالرغم من تردد بعض الصحابة كعمر بن الخطاب في مواجهة القبائل العربية الممتنعة عن أداء الزكاة للخليفة، قبل أن يتبين لهم صواب رأي الخليفة في هذا الشأن.

---

(1) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ج2، ص490.

(2) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، مرجع سابق، ج3، ص242.

- اقترنت حركة العصيان السياسي بأعمال قتالية ضد مركز الخلافة، فالمصادر التاريخية تذكر أن وفود القبائل العربية هاجمت المدينة بعد عودتها من لقاء الخليفة أبي بكر الصديق، قال الطبري: "فرجع وفد من يلي المدينة من المرتدة إليهم فأخبروا عشائرهم بقلة من أهل المدينة وأطمعوهم فيه [...] فما لبثوا إلا ثلاثاً حتى طرقوا المدينة غارة مع الليل وخلفوا بعضهم بذي حسى ليكونوا لهم ردءاً"[1]

لقد حتَّمت تلك العوامل مجتمعة التعامل مع حركة العصيان السياسي بالدرجة نفسها من الحزم الذي تم التعامل به مع حركة الردة، ولكن مع تفريق الخليفة بين الحركتين من الناحية العقدية، وهو ما يستشف من توجيهه قادة الجيوش أن يقفوا على مشارف القرى، فإن لم يسمعوا أذاناً أقدموا على اقتحامها، وإن سمعوا الأذان دخلوا إليها وسألوا أهلها عن الزكاة، فإن كانوا ممن يوجبها للخلافة امتنعوا عن قتالهم وإن كانوا غير ذلك قاتلوهم[2]. ومع أن النتيجة تبدو واحدة وهي قتال المرتدين وأمارتهم عدم إقامة الصلاة، والمتمردين وأمارتهم الامتناع عن دفع الزكاة إلى الخليفة، فإن ذلك يشير إلى وجود فارق جوهري بين الفريقين، لم تساعد الظروف القائمة آنذاك على تجليته بما فيه الكفاية.

لقد عبّرت القبائل العربية حديثة العهد بالسياسة عن تصورها بأن الطاعة يجب أن تكون طاعة دينية فقط، وهي لذلك لا تنبغي سوى لصاحب الشرع، وطالما أن الرسول عليه الصلاة والسلام قد لحق بالرفيق الأعلى فما من سلطة تستحق أن تبذل لها الطاعة، ولم يكن في تصورها أن هناك طاعة من نوع آخر يتوقف عليها إقامة نظام الدولة، وحفظ مصالح الأمة، لذلك فقد استلزم ترسيخ مبدأ الطاعة مبدأ سياسياً مدنياً سارت عليه الحقبة الراشدية قبل أن تطرأ عليه كثير من التغيرات والتحولات عملاً حاسماً تمثل في مواجهة الخليفة أبي بكر الصديق لحركتي الردة والعصيان السياسي في آن، لذلك فإن ما يسمى

(1) المرجع السابق، ج3، ص245.

(2) المرجع السابق، ص 258.

"بحروب الردة" أعادت الاعتبار لمفهوم الطاعة السياسية مميزة -بحسب ما سمحت به ظروف الخلافة آنذاك- بينه وبين مفهوم الطاعة الدينية.

وإذا كانت الردة الدينية قد اختلطت بحركة العصيان السياسي في عهد الخليفة الصديق، فإن الخليفة الثالث عثمان بن عفان واجه مشكلة داخلية حقيقية ارتبطت بالطاعة السياسية، فللمرة الأولى في التاريخ الإسلامي يتوافد المعارضون من أنحاء مختلفة إلى مدينة الرسول ﷺ بهدف الضغط على الخليفة أو عزله. لقد عبرت حركة العصيان السياسي عن أزمة سياسية أخفق نظام الخلافة في استيعابها، **فعدم وضوح آليات مقننة لممارسة المعارضة السياسية**، وغياب آليات تطبيق قاعدة عزل الخليفة، ناهيك عن دور بني أمية في إدارة الصراع باسم الخلافة، كلها عوامل أسهمت في استمرار حركة التمرد وتجاوزها لأعراف كانت قد ترسخت في الحياة الإسلامية، أهمها احترام الدور السياسي لأهل الشورى، وتقدير المنزلة الخاصة لكبار الصحابة، وهي قضايا جرى الرهان عليها في كسر تمدد حركة العصيان السياسي، لكنها لم تفلح في ذلك، ولعل السبب في ذلك يكمن في أن حركة العصيان السياسي لم تكن تعبيراً عن حالة رفض لمبدأ استمرار دولة الرسول عليه الصلاة والسلام كما هو الحال في عهد الخليفة الأول، ولكنها استندت إلى بعض الإجراءات والسياسات الخاطئة المتصلة بإدارة الحكم، والتي عبرت عن تحول أساسي هدد الطابع الراشدي المثالي للخلافة.

وإذ تم تجاوز المنزلة الرمزية التي شغلها الخليفة عثمان وصحبته للرسول عليه الصلاة والسلام -وهو ما حدث بالفعل في حركة العصيان السياسي- فإن عثمان بالموازين السياسية كان رجلاً ينتمي إلى العصبية الأموية ذات النفوذ والسيادة في قريش، الأمر الذي جعل منه واجهة لصراع سياسي خفي، كان يقف وراء سوء التفسير للكثير مما يتخذه الخليفة من قرارات، ناهيك عن ذلك فقد تم اختيار عثمان رضي الله عنه للخلافة على أساس منهج الشيخين أبي بكر وعمر في الحكم والاجتهاد[1]، وهذا العنصر

(1) في أول خطبة للخليفة عثمان بن عفان أكد التزامه بـ"طريقة الشيخين" بوصفها مصادر شرعيته السياسية. وقد جاء في تلك الخطبة: "أما بعد فإني قد حملت وقد قبلت، =

السياسي: الالتزام بطريقة الشيخين، فتح الباب لمعارضة عثمان بن عفان في أمور كان يمكن للخليفتين السابقين الإقدام عليها دون معارضة من أحد، وهو ما كشف عنه عثمان في أحد خطبه حين قال "ألا فقد عبتم علي ما أقررتم لابن الخطاب بمثله..."[1].

لقد حاول المعارضون توظيف اجتهادات الخليفة المتعلقة ببعض المسائل الفقهية في صراع سياسي لم تكن خلفياته قد اتضحت تماماً، منها إتمامه الصلاة بمنى والزيادة التي أضافها في الحرم وعدم قصر الصلاة في السفر. وكانت إثارة تلك القضايا هي التي أظهرت حركة التمرد على السطح أول الأمر، فابن الأثير (555-630هـ) يذكر أن "أول ما تكلم به الناس في عثمان ظاهراً حين أتم الصلاة بمنى، فعاب ذلك غير واحد من الصحابة"[2]، وكذلك فإنّ وجود بعض الصحابة في صفوف المعارضين كعمار بن ياسر ومحمد بن أبي بكر منح حركة العصيان السياسي بعض الشرعية في المرحلة التي سبقت قتل الخليفة. ومن هنا يفهم موقف أم المؤمنين عائشة التي أيدت حركة العصيان في البداية بوصفها حركة تصحيحية، ومع ذلك فقد ظل التعامل مع أزمة الطاعة محصوراً بالمستوى السياسي، ولم يؤثر عن الخليفة عثمان محاولته إكساب الصراع طابعاً دينياً حتى ذلك الوقت، وفي الوقت ذاته حافظ على الطابع السلمي في إدارته للأزمة مع المعارضين، لكن النهاية الأليمة للخليفة عثمان حرفت الصراع السياسي عن مساره، وسمحت بالمزاوجة بين

= ألا وإني متبع ولست بمبتدع، ألا وإن لكم علي بعد كتاب الله عز وجل وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ثلاثاً اتباع من كان قبلي فيما اجتمعتم عليه وسننتم، وسن سنة أهل الخير فيما لم تسنوا عن ملأ، والكف عنكم إلا فيما استوجبتم". انظر:

- الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، مرجع سابق، ج4، ص422. والمقصود بـ"سن سنة أهل الخير فيما لم تسنوا عن ملأ" أي العمل بعمل أهل الخير وبمشورة الجماعة "الملأ "فيما ليس فيه سنة من قبل، وقوله إلا فيما استوجبتم: أي استحققتم من عقوبة لارتكاب موجبها.

(1) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، مرجع سابق، مج3، ص44.

(2) المرجع السابق، مج2، ص494.

المعارضة السياسية والعنف، وهي مسألة حذّر منها عبد الله بن سلام عندما حاول ثني المعارضين عن قتل الخليفة قائلاً: "يا قوم لا تسلّوا سيف الله فيكم، فوالله إن سللتموه لا تغمدوه، ويلكم إن سلطانكم اليوم يقوم بالدرة؛ أي بالعصى الصغيرة فإن قتلتموه لا يقوم إلا بالسيف"[1].

استمرت حركة العصيان السياسي بصورة ملفتة. والمثير للانتباه أنها أدّت دوراً سياسياً في الوضع الجديد، استمر حتى ما بعد اختيار الخليفة الرابع، فقد سيطر المتمردون على المدينة المنورة، وحاولوا التأثير في أهل الشورى في اختيار الخليفة الجديد. وهذا التطلع الذي تزعّمه بعض قادتهم في المدينة المنورة كان تعبيراً عن وجود إرادة لإعادة ترتيب منظومة الحكم خارج دائرة الشورى، وهي مسألة اصطدمت بإصرار علي بن أبي طالب ﵁ على تولي الخلافة من خلال البيعة العامة، لكن خللاً أساسياً كان قد لحق بالخلافة الجديدة، تمثل في وجود قوتين خارج المنظومة الرسمية لسلطة الخلافة هما: "قتلة الخليفة" و"المطالبين بدم الخليفة"، وإذا كان الإمام علي قد جسد الاستمرار التاريخي لمشروعية الخلافة الإسلامية، فإن عهده عانى من تفاقم الصراع العابر للخلافة بين القوتين المذكورتين.

شرع الإمام علي في بناء سلطة الخلافة الشرعية في وسط اجتماعي بدأ يفقد ثقته بالعودة المبكرة إلى نقطة الخلافة الراشدة. ويبدو أن التفكير الاجتماعي كان يتجه إلى تحقيق الاستقرار، وإن على حساب النموذج المثالي للخلافة الراشدة، خاصة في ظل استمرار الصراعات دون حسم لصالح أي من أطرافه. من هنا حدثت التهيئة النفسية الكبرى لقبول حكم الغلبة، وهي تهيئة مبكرة تنبه لها الإمام علي، وكشف عنها في خطبة له يحذر فيها أصحابه من حكم الظالمين: "وأيم الله لا يدعون بعدي محرماً إلا استحلوه، ولا يبقى بيت وبر ولا مدر إلا أدخلوه ظلمهم، حتى يقول الباكيان منكم؛ باكٍ لدينه وباكٍ لدنياه، وحتى تكون نصرة أحدكم كنصرة العبد لسيده: إذا شهد أطاعه،

(1) المرجع السابق، مج3، ص67.

وإذا غاب سبه. فقال رجل: يا أمير المؤمنين، أتظن ذلك كائناً؟ قال: ما هو بالظن ولكنه اليقين"[1]. في هذا النص يميز الإمام علي بين الطاعة الشرعية التي مصدرها الرضا، وتجد تجسيدها في طاعته "بوصفه إمام حق، وبين الطاعة التي مصدرها الخوف من الظالمين، وشبهها بطاعة العبد للسيد: إذا شهد أطاعه وإذا غاب سبه". والخطبة تمثِّل قراءة مبكرة لصيرورة الطاعة السياسية والتحولات التي ستطرأ عليها.

لقد استدعى المناخ السياسي الذي تحتم على الخلافة الراشدة مواصلة مشروعها في سياقه القيام بنوع من البناء السياسي لمفهوم الطاعة، بهدف كسر الجمود النظري للمفهوم، واستخدامه أداة حيوية في الفرز بين مشروعي "الفتنة" و"الخلافة". وقد تمثل ذلك في تأكيد الارتباط بين عنصري الطاعة والنصرة، فلا تكاد خطب الإمام علي بعد توليه الخلافة تخلو من ذلك الربط. وقد لاحظ الطبري ذلك في قوله: "ولما رأى علي من أهل المدينة ما رأى لم يرض طاعتهم حتى يكون معها نصرته"[2].

ويبدو أنه من الصعوبة بمكان إدراك مفهوم الطاعة السياسية وموقعه في فقه الإمام علي دون الإحاطة بتلك الظروف التي رافقت خلافته، والتي انتهت بخذلان الأقربين له وخروجهم عن طاعته. وتنقل المصادر الكثير من الصعوبات التي كان يكابدها الإمام علي في جمع أنصاره على الطاعة والانقياد له، بما يجعلنا أكثر إدراكاً للاهتمام الذي حظيت به مسألة الطاعة في فقهه. فقد جاء في خطبة له يشكو فيها خذلان أنصاره: "والله لوددت أني لم أركم ولم أعرفكم معرفة والله جرَّت ندماً وورثت صدري غيظاً، جرعتموني الموت أنفاساً وأفسدتم علي رأيي بالعصيان والخذلان، حتى لقد قالت قريش إنّ ابن أبي طالب شجاع ولكن لا علم له بالحرب، لله أبوهم!! وهل منهم

---

(1) الدينوري، ابن قتيبة. **الإمامة والسياسة**، تعليق: خليل المنصور، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م، ج1، ص125.

(2) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، مرجع سابق، ج4، ص474.

أحد أشد لها مراساً وأطول لها تجربة مني، لقد مارستها وما بلغت العشرين، وقد نيفت فيها على الستين، ولكنه لا رأي لمن لا يطاع"[1].

هذه العناصر متضافرة جعلت مفهوم الطاعة السياسية محورياً في فقه الإمام علي، فاقترنت الطاعة لديه بنصرة الخليفة، بوصفها أحد مقتضيات البيعة الناجمة عن مشورة، ولزم عن ذلك رفضه خلع الخليفة دون أن يكون قد أحدث حدثاً يستوجب الخلع، وبذلك يكون مفهوم الطاعة السياسية لديه نتاجاً لتفاعل الفقه مع الواقع. وفي الوقت ذاته فإن قيام الطاعة على الرضا في فقه الإمام علي جعله يميز بين طائفتين من الناس فيما يتصل ببيعته؛ الطائفة الأولى وهم أصحاب الاختيارات الفقهية الذين اعتزلوا الفتنة، والذين كان يرى أنهم "قوم خذلوا الحق ولم ينصروا الباطل"[2]، أما الطائفة الثانية فهم الخارجون عليه من غير مسوغ فقهي معتبر، مستغلين مقتل الخليفة عثمان كما هو حال الخارجين عليه من أهل الشام، وهؤلاء نظر إليهم على أنهم بغاة يجب كف أيديهم وردهم إلى الطاعة، ومن الواضح أن الإمام علي في قتاله لأهل الشام كان يستند لا إلى سلطته السياسية الفعلية فحسب وإنما إلى سلطته العلمية والفقهية، والأهم من ذلك موقعه الرمزي بكونه خط الدفاع الأخير عن مشروع الخلافة الراشدة، لذلك فقد قاتل القرّاءُ في صفوفه أول الأمر، أمّا كبار الصحابة فإما اعتزلوا الأحداث بعد موقعة الجمل وإما قاتلوا معه، لكن استخدامه لسلطته الفقهية والرمزية اتسم بالتقوى وبالمسؤولية الإيمانية؛ إذ لم يقرن الخروج عن طاعته بالكفر، حتى تجاه الخوارج الذين انشقوا عنه وكفّروه، فعندما سئل عن أهل النهروان: "أمشركون هم؟ فقال: من الشرك فرّوا. قيل: افمنافقون؟ قال: إن المنافقين لا يذكرون الله إلا قليلا، فقيل: فماهم يا أمير المؤمنين؟ قال: إخواننا بغوا علينا فقاتلناهم ببغيهم علينا"[3].

---

(1) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **البيان والتبيين**، تحقيق: المحامي فوزي عطوي، بيروت: دار صعب، 1968م، ص170.

(2) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، مرجع سابق، مج2، ص192.

(3) ابن كثير، **البداية والنهاية**، مرجع سابق، ج7، ص290.

ثانياً: تحليل بنية مفهوم الطاعة السياسية

1 - التحليل المعجمي والاصطلاحي

أ - التحليل المعجمي لمادة (ط و ع):

تناولت جميع المعاجم اللغوية لفظ الطاعة ومشتقاته تحت مادة "ط وع"، وقد جاء في كتاب العين للفراهيدي (ت175هـ): "طاع يَطُوع طَوْعاً فهو طائع، والطَّوْعُ: نقيض الكَرْهِ تقول: لَتفعَلَنَّهُ طوعاً أو كَرْها، طائعاً أو كارِهاً، وطاع له إذا انقاد له، إذا مضَى في أمرِك فقد أطاعكِ وإذا وافقك فقد طاوعك" و"يُقَالُ للإبل وغيرها: أطاعَ لها الكلأُ إذا أصابتْ فأكَلَتْ منه ما شاءتِ [. .]. والفَرَس يكون طوعَ العِنانِ أيْ: سَلِس العِنانِ، وتقول: أنا طَوْعُ يدِكِ أيْ: منقادٌ لك.[1]، واحتفظ الجوهري (ت393هـ) في معجمه "الصحاح في اللغة" بنفس الدلالات التي ذكرها الفراهيدي، لكنه أضاف إليها عنصر المتابعة فقال: "وطاع له يطوع، إذا انقاد، ولسانه لا يطوع بكذا أي لا يتابعه"[2]، وزاد في ذلك ما نقله عن أبي يوسف في قوله: "يقال قد أطاع النخل والشجر إذا أدرك ثمره وأمكن أن يجتنى، وقد أطاع له المرتع أي اتسع له وأمكنه من الرعي"[3].

وقدَّم ابن فارس (ت395هـ) في معجمه "مقاييس اللغة" عنصر الإصحاب على دلالة الانقياد فقال: "(طوع) الطا والواو والعين أصل صحيح واحد يدل على الاصحاب والانقياد، يقال طاعة يطوعه، إذا انقاد معه ومضى لأمره، وأطاعه بمعنى طاع له. ويقال لمن وافق غيره قد طاوعه"[4]، أما الزمخشري (ت 538هـ) فقد أعرض عن لفظ الانقياد وجاء بلفظ دلالي آخر هو الإقرار،

---

(1) الفراهيدي، الخليل بن أحمد. **كتاب العين**، تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، بيروت: دار ومكتبة الهلال، (د.ت.)، ج2، ص210.

(2) الجوهري، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، مرجع سابق، ج3، ص1255.

(3) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(4) القزويني، أحمد بن فارس بن زكريا. **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، بيروت: دار الجيل، (د.ت.)، مج3، ص431.

فذكر في "أساس البلاغة" "طوع: أقر طائعاً، وفعل ذلك طوعاً وطواعية" ثم أكد معنى الاتساع والإمكان الذي أورده الجوهري بالقول: "وطاع لها الكلأ وأطاع: اتسع وأمكن رعيه"[1].

وفي لسان العرب أضاف ابن منظور (ت711هـ) عنصراً دلالياً جديداً هو "لان" فقال ناقلاً عن ابن سيدة في "المخصص": "وطاعَ يَطاعُ وأَطاعَ لانَ وانْقادَ وأَطاعَه إطاعةً وانْطاعَ له كذلك"، ثم قال: "وفرس طَوْعُ العِنانِ سلسه وناقة طوعه القِيادِ وطَوْعُ القِيادِ وطَيِّعةُ القِيادِ لَيِّنة لا تُنازِعُ قائِدَها"[2]، ونلمح عند ابن منظور إشارة إلى ارتباط الطاعة بالسيادة فنجده يقول: "وكذلك مِطْواعٌ ومِطْواعةٌ قال المتنخل الهذلي:

إذا سُدْتَه سُدْت مِطْواعةً ومَهْما وكَلْتَ إليه كَفاه"

ثم ما لبث أن أعطي للفظ الطاعة دلالة سياسية واضحة فقال: "والعرب تقول عَليَّ أَمْرةٌ مُطاعةٌ". ويستمر الإثراء الدلالي لمادة (طوع) عند ابن منظور فينقل عن بعض اللغويين والنحويين في معاني طوعت: رخصت، سهلت، تابعت، سمحت، أعانت. أما الرازي (ت760هـ) في "مختار الصحاح" فيذكر أن "ط وع: هو طَوْعُ يديه أي منقاد له والاسْتِطَاعةُ الإطاقة"[3]. ويربط الفيومي (ت770هـ) في "المصباح المنير" بين الانقياد وبين وجود أمر فيقول: "و(انْطَاعَ) له انقاد قالوا ولا تكون الطاعة إلا عن أمر كما أن الجواب لا يكون إلا عن قول يقال أمره (فَأَطَاعَ)"[4]. ثم أضاف الفيروز آبادي (ت817هـ) إلى معاني قوله تعالى: ﴿فَطَوَّعَتۡ لَهُۥ نَفۡسُهُۥ﴾ "تابَعَتْه وطاوَعَتْه أو شَجَّعَتْه وأعانَتْه وأجابَته إليه"[5]، محتفظاً بدلالة الانقياد.

---

(1) الزمخشري، أبو القاسم محمد بن عمر. **أساس البلاغة**، بيروت: دار صادر، 1997م، ص398.

(2) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج8، ص239.

(3) الرازي، **مختار الصحاح**، مرجع سابق، ص403.

(4) الفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي**، مرجع سابق، ج2، ص380.

(5) الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. **القاموس المحيط**، بيروت: مؤسسة الرسالة، (د.ت.)، ج1، ص962.

وفي "تاج العروس" يضيف الزبيدي (1205هـ) عنصراً دلالياً جديداً هو "عدم الامتناع" فيقول: "وأَطاعَ له: لَمْ يَمتنِع ويقال: أَمرَه فأَطاعَه بالأَلِفِ طاعةً لا غيرُ"[1]، أما "المعجم الوسيط" -وهو معجم حديث- فإنه يدخل تحت مادة (طوع) معنىً جديداً لم نقف عليه فيما سبق من معاجم وهو الخضوع فيقول: "و(أطاع) فلاناً: طاعه وخضع له. انطاع له: خضع وانقاد، (الطاعة) الانقياد والموافقة، وقيل لا تكون إلا عن أمر"[2].

يظهر التناول المعجمي السابق لمادة (طوع) أن دلالة الإنقياد تشكل الدلالة المركزية للفظ الطاعة، وقد وردت تلك الدلالة بصور معددة منها: "امرأة طوع الضجيع أي مُنقادَة له" و"ناقَةٌ طوعة القِيادِ أي منقادة" "وطاع له إذا انقاد له" و"إذا مضَى في أمرِك فقد أطاعكِ أي انقاد لك" و"طوَّعت له نفسه أَي انقادت له". وقد ذكرت جميع المعاجم التي تناولناها تلك الدلالة وإن شذ عن ذلك الزمخشري في "أساس البلاغة"؛ إذ لم يأت على ذكر دلالة الانقياد، على أنه ذكر الإقرار كدلالة للفظ الطاعة، ويمكن ملاحظة وجود نوع من التقارب الدلالي بين اللفظين؛ أي الانقياد والإقرار، إذ الإقرار داخل في الانقياد، فالانقياد للأمر أو للآمر لا يكون إلا بعد الإقرار له بالحق في توجيه الأمر، فالإقرار كما يذكر الفراهيدي "هو الاعتِرافُ بالشيء"[3].

ب - المعنى الاصطلاحي للفظ الطاعة:

يعرِّف الجرجاني (ت816هـ) الطاعة بأنها: "موافقة الأمر طوعاً، وهي تجوز لغير الله عندنا. وعند المعتزلة هي موافقة الإرادة"[4]. ويعرفها ابن حجر العسقلاني (ت 852هـ) بأنها: "الإتيان بالمأمور به، والانتهاء عن المنهي عنه

---

(1) الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، مرجع سابق، ج21، ص461.

(2) مجموعة مؤلفين، **المعجم الوسيط**، تحقيق: مجمع اللغة العربية، استنبول: دار الدعوة، ط.3، (د.ت.)، ج2، ص591.

(3) الفراهيدي، **كتاب العين**، مرجع سابق، ج5، ص22.

(4) الجرجاني، **التعريفات**، مرجع سابق، ص477.

والعصيان خلافه"[1]. ويقول المناوي (952-1031هـ) : "الطاعة عندنا موافقة الأمر وعند المعتزلة موافقة الإرادة. وعرفت أيضاً بأنها كل ما فيه رضا وتقرب إلى الله وضدها المعصية" ثم يضيف: "الطوع الانقياد بسهولة والطاعة مثله، لكن أكثر ما يقال في الائتمار فيما أمر والارتسام فيما رسم"[2]. وهذا التعريف قريب من التعريف الذي ذكره الكفوي (ت 1094) في قوله: "والطاعة فعل المأمورات ولو ندباً، وترك المنهيات ولو كراهة" وكذلك قوله: "الطاعة مثل الطوع لكن أكثر ما تقال في الائتمار فيما أمر والارتسام فيما رسم"[3].

من الواضح أن التعريف الاصطلاحي لم يقدم إضافة إلى المعنى الدلالي للفظ الطاعة كما هو مبين معجمياً، لكنه ركز على دلالة الموافقة بكونها دلالة أساسية، بخلاف التعريفات المعجمية التي تضع دلالة الانقياد في المقام الأول، مع الإشارة إلى أن بعض المعاجم اللغوية تنحو إلى التمييز بين الانقياد والموافقة مع وجود الصلة الدلالية الواضحة بينهما. فالفراهيدي -مثلاً- يميز بين الطاعة بمعنى الانقياد والمطاوعة بمعنى الموافقة، فيقول: "والمطاوعة بمعنى الموافقة إذا مضَى في أمرِك فقد أطاعكِ وإذا وافقك فقد طاوعك، والطّاعة اسم لما يكون مصدره الإطاعةِ وهو الانقياد والطّواعِيَةُ اسم لما يكون مصدره المطاوعة يُقَالُ : طاوعتِ المرأةُ زوجَها طَواعيةً حَسَنَةً ولا يُقَالُ : للرعيّة ما أحسن طَواعِيَتَهُم للرّاعي لأنَّ فعلَهم الإطاعة"[4]. وهذا الأمر نجده عند ابن فارس في مقاييس اللغة، كما ينقل ابن منظور عن "التهذيب" للأزهري ما نصه: "وقد طاع له يَطُوعُ إذا انقاد له بغير أَلِف فإذا مضَى لأَمره فقد أَطاعَه فإذا وافقه فقد طاوعه"، فطاعه وأطاعه، بمعنى انقاد له، أما

(1) الصلاحات، **معجم المصطلحات السياسية في تراث الفقهاء**، مرجع سابق، ص163.

(2) المناوي، زين الدين محمد عبد الروؤف. **التوقيف على مهمات التعاريف**، تحقيق: محمد رضوان الداية، بيروت- دمشق: دار الفكر المعاصر، دار الفكر، ط.1، 1410هـ، ج1، ص477.

(3) الكفوي، **الكليات**، مرجع سابق، ص155.

(4) الفراهيدي، **كتاب العين**، مرجع سابق، ج2، ص209.

طاوعه ومصدرها المطاوعة فهي بمعنى وافقه. ومع ذلك التمييز، إلا أن الطاعة بمعنى الانقياد، والمطاوعة بمعنى الموافقة هما دلالتان لجذر لغوي واحد هو "طوع"، وكذلك فإنّ دلالة الموافقة لا تتعارض بحال مع دلالة الانقياد المعجمية، وإنما تلزم عنها، وربما كان الفرق راجعاً إلى الاستخدام العرفي كما يستشف من كلام الفراهيدي.

إن التركيز على دلالة الموافقة؛ أي موافقة الأمر، يمكن أن يُستنتجَ منه تفريقٌ بين الأمر والآمر، الذي على أساسه يمكن القول إن الطاعة السياسية بدلالتها الاصطلاحية هي الموافقة للأمر وليس للآمر، لأن الآمر قد تقع منه المعصية أو الخطأ، لذلك ينظر في الأمر، فإن وافق الشرع والمصلحة أمكن الامتثال له، وإن كان غير ذلك لم يكن الأمر موجباً للطاعة، وهذا على خلاف الطاعة الدينية؛ إذ يعول فيها على الآمر لامتناع المعصية في حقه.

من جهة أخرى فقد اهتم الأصوليون بالتفريق بين موافقة الأمر وموافقة الإرادة بوصفهما دلالتين اصطلاحيتين متعارضتين لمفهوم الطاعة، فأغلب الفقهاء والأشاعرة -كما يذكر البغدادي- يرون أن الطاعة هي موافقة الأمر[1]، ويوضح ابن النجار معنى ذلك بأنه فعل المأمور به على وفاق الأمر به[2]؛ أي أن يطابق فعل المأمور الأمر ويمتثله، أما موافقة الإرادة فيوضحها الجبائي من المعتزلة بقوله: "حقيقة الطاعة عندي موافقة الإرادة وكل من فعل مراد غيره فقد أطاعه"[3]، والجبائي بذلك يجرد الطاعة عن نية المطيع وقصده، ولا يشترط وجود أمر لحدوث الطاعة، فيرى أن كل إنسان يفعل فعلاً يحقق مقصود غيره مطيعاً له، حتى وإن لم يكن ذلك الغير آمراً، أو لم يكن في نية الفاعل طاعته.

---

(1) البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد. **الفرق بين الفِرق وبيان الفرقة الناجية**، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت، صيدا: المكتبة العصرية، 1995م، ص183.

(2) عبد المنعم، محمود عبد الرحمن. **معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية**، القاهرة: دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، (د.ت.)، ج2، ص420.

(3) البغدادي، **الفرق بين الفِرق وبيان الفرقة الناجية**، مرجع سابق، ص183.

ولهذا البحث ذو الطابع الكلامي دلالاته المهمة، فهو يشير إلى الظلال المذهبية والعقدية التي ألقت بنفسها في دائرة البحث المصطلحي؛ إذ وقف المعتزلة وأهل السنة على طرفي نقيض حيال التعريف الاصطلاحي للفظ الطاعة، وهو ما يشير إلى عدم كفاية التحليل اللغوي والاصطلاحي على حد سواء في معرفة معاني مفهوم الطاعة، ويسوّغ الانتقال إلى مستوى آخر من التحليل؛ هو التحليل المعرفي للمفهوم، كما سنعرض له في هذا الجزء.

2 - تحليل عناصر المفهوم

يشكل مفهوم الطاعة السياسية بنية لغوية يتطلب التعامل معها تحليل العناصر التي تتكون منها، مع التمييز بين ما يمثل عنصراً أصلياً أو أساسياً وآخر إضافياً أو هامشياً، ومع الكشف كذلك عن الدلالات والمعاني التي ينطوي عليها المفهوم، قد لا يفصح عنها التحليل المعجمي والاصطلاحي. وكذلك يقتضي التعرف على بنية المفهوم وضعه في إطار النسق المعرفي العام الذي ينتمي إليه، عبر قراءة المفهوم قراءة معرفية وسياقية في آن.

أ - الدلالات الأصلية والإضافية للمفهوم:

تتمثل الدلالة الأصلية لمفهوم الطاعة في الانقياد، وذلك واضح من خلال التحليل المعجمي السابق، إلا أن المعاجم اللغوية تضمنت عدداً من العناصر الدلالية الأخرى، وبتتبع الصلة الدلالية بين الألفاظ التي وردت لمعنى الطاعة نجد أن أغلبها يندرج تحت معنى الانقياد، وهي على النحو الآتي[1]:

- الموافقة "إذا مضَى في أمرِكَ فقد أطاعكِ وإذا وافقك فقد طاوعك".
- السلاسة "فالفَرَس يكون طوعَ العِنانِ أيْ سَلِس العِنانِ".
- الإصحاب "إذا انقاد معه ومضى لأمره".

---

(1) العبارات المقوّسة مأخوذة من المعاجم التي اعتمدنا عليها في التحليل المعجمي لمادة "طوع"، ولا نرى سبباً لإعادة توثيق هذه العبارات تجنباً للتكرار.

- الاتباع "يقال: لسانه لا يطوع بكذا أي لا يتابعه".
- اللين يقال "ناقة طَوْعةُ القِيادِ وطَوْعُ القِيادِ وطَيِّعةُ القِيادِ ليِّنة لا تُنازِعُ قائِدَها" و"طاعَ لها الفؤادُ أي لان".
- التطوع يقال "تطوّع لك طوعاً إذا انقادِ".
- الاستطاعة "اسْتَطاعَ كأَطاعَ بمعنى أَجابَ" و"اسْتَطاعَه استدعى طاعَتَه وإجابَتَه" و"يُقَالُ: تَطَاوَعْ لهذا الأمر حتّى تستطيعه"، ويقال اسطاع بمعنى أطاع يطيع.
- الإجابة وعدم الامتناع يقال "أَطاع النَّبْتُ وغيره لم يمتنع على آكله".
- الاعتياد "يقال فلان طَوْعُ المكارِه إذا كان معتاداً له".
- الحب يقال "لَتفعَلَنَّهُ طوعاً أو كَرْها"، والعرب تقول "اللهم لا تطيعن بي حاسداً، أي لا تفعل بي ما يحب".
- الإمكان يقال "أطاع لها الكلأ إذا أصابتْ فأكَلَتْ منه ما شاءتِ" و"أطاع النخل والشجر إذا أدرك ثمره" و"أَطاعَ التمرُ حانَ صِرامُه وأَدْرَك ثمره وأَمكن أَن يجتنى".
- الاتساع يقال "وقد أطاع له المرتع أي اتسع".
- التسهيل والترخيص "طوعت له نفسه أي سهلت ورخصت" و"طاع له المراد أتاه طائعاً سهلاً ".
- التشجيع والإعانة "طوعت له نفسه أي شجعت وأعانت".

وجميع هذه الدلالات تفيد معنى الانقياد وتؤدي إليه[1]، ناهيك عن التقارب فيما بينها، كالتقارب بين الاتباع وعدم الامتناع، والإمكان والتسهيل،

---

(1) استفدنا في المعالجة الدلالية للفظ الطاعة من طريقة الباحث أحمد نعيم الكراعين في دراسته للفظ الغريب. انظر:
- الكراعين، أحمد نعيم. **علم الدلالة بين النظر والتطبيق**، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1993م، ص13-17.

واللين والسلاسة، وبذلك فإن جميع هذه الألفاظ والعبارات تشكل الحقل الدلالي للفظ الطاعة بدلالته اللغوية المركزية (الانقياد).

أما الانقياد فإن الفراهيدي يذكر في معناه تحت مادة "قود" ما يلي: "القَوْدُ نقيض السَّوْقِ يقودُ الدّابَّةَ من أمامها ويسوقها من خَلْفها، والقِياد: الحبْلُ الذي تقودُ به دابَّةً أو شيئاً ويقال: إنَّه لسَلِسُ القِياد، وأعْطيْتُه مَقادي أي انقَدْتُ له واقتادَها لنَفْسه وقادَها لنَفْسه وغيره، والقِيادةُ مصدر القائِد، والقائدُ من الجَبَلِ: أنْفُه، وكل جَبَلٍ أو مُسَنّاةٍ مُستطيلٍ على الأرض قائدٌ"[1]، والعبارات السابقة تشير إلى جملة من المعاني التي تدور على لفظ الانقياد وتشكل مضمونه الدلالي، وهي:

- وجود قائد يتقدم الركب ويحتل المكان الأبرز فيه.

- القائد يقود الناقة من أمامها وليس من خلفها، وذلك عكس السوق.

- القائد يقود الناقة أو الخيل من مكان معلوم هو المقود، أو القياد وهو الحبل الذي يوضع في عنق الدابة أو الخيل ويجره القائد، قال الزمخشري "وقاده بالمقود وقادها بمقاودها وهو حبل في العنق للقياد"[2]، وعلى ذلك فإن دلالة الانقياد قبل أن تخالطها معاني أخرى تنحصر في تقديم القائد على الجماعة وإعطاءه المقادة؛ أي تمكينه من القيادة من جماعة ما.

ويبدو طبيعياً أن تنشأ إلى جوار الدلالة الأصلية للفظٍ ما، دلالاتٌ أخرى إضافية، تكون انعكاساً لكثير من المتغيرات الاجتماعية والثقافية. وبقدر اقترابها من الدلالة المركزية للمفهوم فإنها تساعد على أداء الوظيفة الدلالية له. وتطلق بعض الدراسات اللغوية الحديثة على هذا النوع من الدلالات "القيم الحافة"؛ أي التي تحيط بالقيمة المركزية للمفهوم[3]، والعلاقة بين الدلالات المركزية والإضافية تُعدُّ مدخلاً أساسياً لفهم مآل تطور المفهوم والوضع الذي

(1) الفراهيدي، **كتاب العين**، مرجع سابق، ج5، ص196.
(2) الزمخشري، **أساس البلاغة**، مرجع سابق، ص526.
(3) عبد الجليل، منقور. **علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي**، دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2001م، ص20.

استقر عنده؛ إذ إنه بفعل تطور ما قد تصبح الدلالات الهامشية مركزية، كما قد ينتقل المعنى المركزي للمفهوم ليصبح هامشياً[1]، وفي هذا الصدد يمكن أن نسجل الملاحظات التالية:

الملاحظة الأولى: هي أن وجود هذا الكم من العناصر الدلالية المرتبطة بدلالة الانقياد الأصلية أحدث نوعاً من التوسيع الدلالي للمفهوم، حتى أصبح لفظ الطاعة يثير كل تلك المعاني في الذهن، ويرسم تصوراً معيناً للجهة محل الطاعة، سواء كانت شخصاً أو دولة أو قبيلة أو مؤسسة، لتصبح وعاء تصب فيه جميع تلك الدلالات، ويثير ذلك مشكلة تتجاوز الجانب اللغوي للفظ الطاعة إلى الجانب المعرفي منه، فعندما تؤخذ تلك العناصر الدلالية منفردة فإنها قد لا تثير مشكلة فيما يتعلق بالتصور الاجتماعي لطاعة السلطة السياسية، لكن مشكلة ذات طابع معرفي قد تحدث إذا ما حشدت جميع تلك العناصر الدلالية متعاضدة ليتم اعتماداً عليها تقديم تصورٍ ما للسلطة السياسية، أو تحديد نمط معين من العلاقة بينها وبين المجتمع، وفي هذه الحالة يمكن للدلالة الأصلية للمفهوم؛ أي الانقياد، أن تفقد القدرة على الضبط الدلالي لتلك العناصر؛ إذ تصبح تلك العناصر وحدات لغوية يمكن أن يكون لها معطىً دلاليٌ مستقلٌ، ناهيك عن أن أيّاً من تلك الدلالات يمكن أن تزيح الدلالة الأصلية للمفهوم إلى الهامش، فدلالة الحب -مثلاً- احتلت موقعاً أساسياً في البناء المعرفي لدى بعض تيارات الفكر الإسلامي، حتى أصبحت الطاعة السياسية مقترنة بالحب، وأصبح حب السلطة السياسية في السر والعلن، والرضا بما تقوم به -وليس مجرد الانقياد لأوامرها- واجباً في نظر بعضهم، وكذلك فإن دلالة الموافقة، وهي دلالة لغوية واصطلاحية في الوقت نفسه قد تثير مشكلة في أذهان بعضهم فيما يتعلق بالموقف من المعارضة السياسية للسلطة، خاصة إذا ما اقترنت بدلالة الإجابة والمتابعة وعدم الامتناع، فقد يفهم بعضهم أن لفظ الموافقة يعني كل ذلك، في حين هو في

---

(1) إسماعيل، صلاح. "دراسة المفاهيم من زاوية فلسفية"، **مجلة إسلامية المعرفة**، س2، عدد8، 1997م، ص15.

الأصل من الاتفاق وليس الاتباع، فـ" الوَفْقُ كلُّ شَيْءٍ مُتَّسِق مُتَّفق على تِيفاقٍ واحدٍ فهو: وَفْق [...] ومنه المُوافَقَة في معنى المُصادَفة والاتّفاق، تقول وافقت فلاناً في موضع كذا؛ أي صادفته، ووافقت فلاناً على أمر كذا؛ أي اتّفقنا عليه معاً"[1].

والأمر ذاته ينطبق على دلالة اللين التي بني عليها أدب النصيحة في الفكر السياسي الإسلامي بديلاً -في بعض الحالات- للمعارضة السياسية، فالنصيحة تقوم على اللين والرفق في معاملة السلطة بخلاف المعارضة، التي قد تتطلب حزماً وشدة. فالنصيحة مبنية على استثارة الضمير وتحفيز الوازع، أما المعارضة فتقوم على الضغط والتأثير المادي والمعنوي، وإن لم تخلُ كذلك من جانب مخاطبة الضمير. ويمكن أن نلحظ اختلاطاً في دلالتي الانقياد والاتباع ليصبح معنى الطاعة السياسية هو متابعتها في كل شؤونها، في حين أن دلالة الانقياد الأصلية تنحصر-كما أوضحنا- في تقديم القائد وتمكينه من القيادة: ممارسة مهامه المفوضة من قبل الجماعة. أما التحول الدلالي العام الذي أصاب مفهوم الطاعة السياسية، فقد تمثل في أن الحشد المكثف لكل تلك الدلالات، والتعامل معها على أنها مترادفات، وعدم ضبطها بدلالة الانقياد الأصلية، أفضى إلى إقصاء مفهوم التغيير والثورة -وإن على نحو تدرجي- من التفكير السياسي الإسلامي لدى أغلب اتجاهاته.

الملاحظة الثانية: مع كون الدلالات اللغوية التي وضعت بإزاء لفظ الطاعة هي دلالات عامة ومختلطة، ترتبط بمظاهر الحياة العربية البدوية المختلفة، إلا أنها تعكس قدراً كبيراً من الإدراك اللغوي للبعد السياسي للفظ الطاعة. ونلحظ ذلك من الإحالات المباشرة إلى معانٍ سياسية في توضيح لفظ الطاعة عند المعجميين، كقول الفراهيدي: "يُقَالُ: طاوعتِ المرأةُ زوجَها طَواعيةً حَسَنَةً ولا يُقَالُ للرعية ما أحسن طَواعِيتَهم للراعي لأن فعلَهم الإِطاعة"[2]، وذلك في معرض تفريقه بين الطاعة والإطاعة بمعنى الانقياد،

(1) الفراهيدي، **كتاب العين**، مرجع سابق، ج5، ص225-226.

(2) المرجع السابق، ج2، ص210.

والمطاوعة بمعنى الموافقة، وكقول ابن منظور: "وفي الحديث لا طاعةَ في مَعْصِيةِ الله، يريد طاعةَ وُلاةِ الأَمر إِذا أَمرُوا بما فيه معصية كالقتل والقطع أَو نحوه"[1]، وهو استشهاد بحديث شريف له دلالته السياسية الواضحة. وذكر ابن منظور كذلك: "والعرب تقول عَليَّ أَمْرةٌ مُطاعةٌ"، ناهيك عن كثير من الاستشهادات الشعرية المرتبطة بالسؤدد والسيادة كقول ابنُ برّيّ للرّقّاصِ الكَلبيّ:

سِـنـانُ مَـعَـدٍّ فـي الـحُـروبِ أَداتُـهـا

وقـد طـاعَ مـنـهُـم سـادَةٌ ودَعـائِـمُ

ولكن في المقابل، يمكن أن نلحظ ضعف الاستشهاد بالآيات القرآنية الحاثَّة على طاعة الله عز وجل في توضيح دلالات هذا اللفظ معجمياً، خاصة في المعاجم اللغوية المتقدمة؛ إذ لم نقف على أحدٍ -خلا الزمخشري- يذكر من بين معاني الطاعة طاعة الله عز وجل[2]. أما الزبيدي فإنه يشير إلى الآية الكريمة: ﴿ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾ ومعنى الطوع كما يذكر هو الانقياد، وفي موضع آخر يذكر لفظ "المطاع" وصفاً للرسول عليه الصلاة والسلام، مضيفاً إليه معنى الشفاعة، فيقول: "ومن أَسمائه صلّى الله عليه وسلَّم: المُطاعُ؛ أَي المُجابُ المُشَفَّعُ في أُمَّتِه"[3].

ويشير ضَعْفُ الاستشهاد بالآيات القرآنية الحاثَّة على طاعة الله عز وجل في توضيح دلالات لفظ الطاعة معجمياً إلى أمرين على قدر كبير من الأهمية:

الأول: أن طاعة الله عز وجل ترتبط بمفهوم العبودية، لذلك فقد عولجت معجمياً تحت مادة (ع ب د)، ولا معنى للاستشهاد بآيات تحض على طاعة الله خارج الحديث عن مقام العبودية، بخلاف الطاعة السياسية: طاعة أولي الأمر والحكام، التي لا تندرج تحت ذلك المفهوم بأي وجه من الوجوه.

---

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج8، ص240.

(2) الزمخشري، **أساس البلاغة**، مرجع سابق، ص398.

(3) الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، مرجع سابق، ص5431.

الثاني: أن طاعة أولي الأمر المنصوص عليها في قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ لم تكن موضعاً للاستشهاد المعجمي على معنى الطاعة في المعاجم المتقدمة زمنياً. وهذا يعني أن مفهوم طاعة أولي الأمر لم يكن يمتلك قواماً لغوياً واضحاً حتى يجري الاستدلال به في توضيح معنى مادة (ط و ع)، ونجد في معجم الأصفهاني المسمى "مفردات ألفاظ القرآن" تأكيداً لذلك، فمع استدلاله بكثير من الآيات القرآنية، ومنها قوله تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ﴾وقوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾ -الوارد في الآية مقترناً بطاعة أولي الأمر- فإنه أعرض عن الإشارة إلى طاعة أولي الأمر. وإعراض الأصفهاني عن ذلك لا يمكن النظر إليه سوى أنه أمر مقصود، لأنه في معجمه كان معنياً بتناول ألفاظ القرآن، بخلاف المعاجم العامة الأخرى، وكان حريّاً به -لو كان ذلك سائغاً في نظره- أن يستشهد بطاعة أولي الأمر في بيان معنى الطاعة، كما استشهد بطاعة الرسول في معالجته للمادة نفسها (طوع).

لكن ابن منظور الذي عاش في القرن الثامن الهجري يُدخِلُ مفهوم طاعة أولي الأمر في البنية الاستشهادية لعمله المعجمي، وهي إشارة توحي بأن المفهوم كان في ذلك العصر قد استقر معرفياً، وبلغ درجة من الوضوح النظري تبرر الاستدلال به في بيان معنى مادة لغوية، يقول ابن منظور: "وفي الحديث: "لا طاعةَ في مَعْصِيةِ الله" يريد طاعةَ وُلاةِ الأَمر إِذا أَمرُوا بما فيه معصية كالقتل والقطع أَو نحوه، وقيل معناه أَن الطاعة لا تسلم لصاحبها ولا تخلُص إِذا كانت مشوبة بالمعصية، وإِنما تصح الطاعة وتخلص مع اجتناب المعاصي، قال والأَول أَشبه بمعنى الحديث لأَنه قد جاء مقيّداً في غيره كقوله "لا طاعةَ لمخلوق في معصية الله" وفي رواية "في معصية الخالق"[1].

غير أن الاستقرار المعرفي الذي يوحي به الاستدلال اللغوي بمفهوم طاعة أولي الأمر لم يمنع وجود خلاف في معنى النص المستشهد به كما نلحظ في النص السابق لابن منظور، وهو ما يعني أن الاستدلال اللغوي

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج8، ص240.

بمفهوم طاعة أولي الأمر ليس ظاهرة لغوية صرفة، وإنما هو تعبير عن حالة معرفية كان علم الحديث قد بلغ فيها شأواً كبيراً؛ إذ يتكرر عند ابن منظور ومعاصريه الاستشهاد بالحديث في توضيح المعاني اللغوية للألفاظ، وهذه المسألة ذات دلالة مهمة في الحقل المعرفي الإسلامي ومنه اللغوي؛ إذ من المعلوم أن الاستشهاد بالأحاديث في بيان معاني اللغة وقواعد النحو لم يكن حتى القرن السادس الهجري يلقى قبولاً واسعاً بين اللغويين، لاحتمال رواية الحديث بالمعنى[1]، إلا أن دخول الحديث إلى دائرة الاستشهاد اللغوي مع عدم انتفاء الرواية بالمعنى، يوضح قوة السلطة المعرفية التي بات يشكلها الحديث.

الملاحظة الثالثة: ضرورة التفريق بين نوعين من الدلالات الإضافية؛ النوع الأول: الدلالات الخادمة للمعنى الأصلي للفظ. أما النوع الثاني؛ فيتمثل في الدلالات التي تُعدُّ تغييراً وتحريفاً للمعنى الأصلي للفظ بمعنى من المعاني. وبما يتعلق بالنوع الأول، فقد تعرضنا للعناصر الدلالية التي تدور حول الدلالة المركزية للفظ الطاعة وتدخل فيها. أما النوع الثاني فيتمثل في الدلالات الهامشية البعيدة عن المعنى الأصلي للفظ الطاعة، ومنها ما ذكر في المعجم الوسيط من أن الخضوع يندرج تحت معاني مادة (ط و ع)، وأنها تشكل دلالة مباشرة للفظ الطاعة تقترن بالانقياد، وهو أمر لم نجد له نظيراً في المعاجم المتقدمة، لكون "الخضوع" لفظاً منقولاً من حقل دلالي آخر هو حقل العبادة، فدلالته مركزية لدى ذلك الحقل، لكنها هامشية لدى مفهوم الطاعة السياسية، بل إنها في ضوء التحليل الأصولي لمفهومي العبادة والطاعة الذي يقدمه الكفوي (ت1094هـ) -كما سنرى- تعد دلالة غريبة لمفهوم الطاعة السياسية وغير قابلة للاندراج تحته، وذات الأمر ينطبق على ألفاظ كالذل والإذعان والاستسلام والخنوع والتطامن وغيرها.

ويرى الكفوي أن الطاعة لفظ أعم من العبادة التي غلب استعمالها في

---

(1) انظر في ذلك:
- الكراعين، **علم الدلالة بين النظر والتطبيق**، مرجع سابق، ص50-54.

تعظيم الله، فـ"الطاعة تستعمل لموافقة أمر الله وأمر غيره، والعبادة تعظيم يقصد به النفع بعد الموت"[1]، ثم يميز بين الطاعة والعبودية قائلاً: "وتجوز الطاعة لغير الله في غير معصية، ولا تجوز العبادة لغير الله تعالى"[2]، وبذلك يتبين الفرق بين الطاعة التي هي الانقياد لغة، والعبودية التي أصلها الخضوع والذل، ولا تنبغي لغير الله وحده، وإذا اختلطت الطاعة بالخضوع فإنها تصبح نوعاً من العبادة، لأن معنى العبادة في اللغة الطاعة مع الخضوع[3]، أو الانقياد مع الخضوع[4]، لذلك نجد الكفوي يعمد إلى إقامة نوع من التمييز الدلالي بين الطاعة والعبادة على أساس دلالة الخضوع تلك، حتى في المجال الديني نفسه، فيفرق بين طاعة الله وعبادة الله، فالعبودية عنده إظهار التذلل "والطاعة فعل المأمورات ولو ندباً، وترك المنهيات ولو كراهة، فقضاء الدين والإنفاق على الزوجة والمحارم ونحو ذلك طاعة لله وليس بعبادة"[5].

إن انفتاح مفهومي الطاعة والعبودية دلالياً على بعضهما يؤدي إلى تمييع كلا المفهومين، والكفوي يقيم حداً واضحاً بينهما تجنباً لذلك، فالعبادة تستدعي معاني الذل والخضوع والاستسلام والتعظيم، وهي حق لله عز وجل وحده، يلزم عنها "إظهار التذلل" وانكسار النفس وتحقير شأنها، كما تتضمن بعداً أخروياً في المقام الأول: "النفع بعد الموت"، أما الطاعة في المجال السياسي فهي فعل سلوكي يقوم على أساس تعاقدي، ولا يلزم عنه شيء من ذلك في الأصل.

ب - المحتوى المعرفي للمفهوم:

يُعدُّ التحليل المعجمي محدداً رئيساً لدلالة اللفظ، إلا أن الكشف عن

---

(1) الكفوي، **الكليات**، مرجع سابق، ص155.
(2) المرجع السابق، الموضع نفسه.
(3) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج3، ص273.
(4) الفيومي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي**، مرجع سابق، ج2، ص389.
(5) الكفوي، **الكليات**، مرجع سابق، ص156.

المعاني المكتنزة التي يحتويها اللفظ لا يتم بالتوقف عند المعاني المعجمية أو الاصطلاحية التي عادة ما تكون محدودة بحدود البيئة التي تعكسها، أو المنظور الأصولي الذي ينظر إليها من خلاله، وإنما يتم عبر التحليل المعرفي للمفهوم، الذي يساعد على وضع المفهوم ضمن نسق معرفي يسمح بالكشف عن معانيه غير الظاهرة، بوصف المفهوم ظاهرة لغوية واجتماعية، ونظاماً من المعاني والدلالات التي تختزل خبرات ورؤى ومواقف، وتجسد نظرة عامة للوجود.

لقد ذكرنا أن الدلالة اللغوية الأصلية لمفهوم الطاعة هي الانقياد، أما الدلالة الاصطلاحية فهي الموافقة، فالطاعة السياسية وفق ذلك هي الانقياد لأمر السلطة السياسية وموافقتها، وحصول الطاعة متوقف بحصول الانقياد والموافقة، وهذا غاية ما يوصل إليه التحليل اللغوي والاصطلاحي. وكما هو واضح فإن المضامين المعرفية للانقياد والموافقة تظل غير معلومة، فهل الانقياد لله هو كالانقياد للبشر؟ وهل موافقة أمر الله هي كموافقة أمر السلطة السياسية؟ ثم هل يكفي القول إن الطاعة هي الانقياد لتتضح معاني هذا المفهوم، أم أن المعنى سيكون بحد ذاته مولِّداً للتساؤلات؟

إن الخطوة الأولى في التحليل المعرفي للمفهوم تتمثل في البحث فيما وراء معنييه: اللغوي والاصطلاحي، وذلك بإخضاع المفهوم لعملية تحليل معرفية أولية، تساعد في الكشف عن جوانبه المتعددة. وهذا الأمر يجعل من المهم الاستعانة بالدراسات اللغوية التي قدمها علماء اللغة تحت ما يسمى بـ"علم الدلالة" الذي يهتم بدراسة العلاقة بين اللفظ والمعنى، ويدرس جوهر الكلمات ومضامينها، بغية القيام بنوع من التحليل المفهومي(concept analysis) لمفهوم الطاعة السياسية.

لقد قدم المنطقيون المسلمون قديماً مدخلاً جيداً للتعامل مع قضية المعنى، يسمح بالانتقال من اللفظ إلى المعنى ومن ثم إلى التصور، وهي ثلاثة مستويات متكاملة في التعرف على مسار تطور الكلمات، حيث عرَّفوا الدلالة بأنها "كون الشيء بحيث يلزم من تصوره تصور شيء

آخر"[1]، فتحليل العلاقة بين اللفظ والمعنى يقود وفق ذلك المدخل إلى تصور يكشف عن المعاني العميقة للفظ وينتظمها، بحيث تبدو أقرب إلى فكرة النسق المعرفي، فالكلمة تحيل إلى تصور معين في الذهن، ولا تشير إلى معنى حسي أو تجريدي مباشر وحسب، وهذا الاهتمام المعرفي "التصوري" بمعاني الألفاظ نجده كذلك على مستوى الدراسات اللغوية الإسلامية، فقد عني اللغويون والأصوليون بالدلالة اللفظية الوضعية للكلمات، فقسمت إلى ثلاثة أنواع هي: المطابقة والتضمن والالتزام. ويبين الجرجاني ذلك بالقول إن "اللفظ الدال بالوضع يدل على تمام ما وضع له بالمطابقة وعلى جزئه بالتضمن، وعلى ما يلزمه في الذهن بالالتزام كالإنسان، فإنه يدل على تمام الحيوان الناطق بالمطابقة، وعلى جزئه بالتضمن وعلى قابل العلم بالالتزام"[2].

أما الغزالي فإن اللفظ عنده "إما أن يدل على الحكم بصيغته ومنظومه، أو بفحواه ومفهومه، أو بمعناه ومعقوله، وهو الاقتباس الذي يسمى قياساً، فهذه ثلاثة فنون: المنظوم والمفهوم والمعقول"[3]، ثم يعرِّف الدلالة بالمفهوم بالقول: "المفهوم بالفحوى كتحريم ضرب الأب، حيث فهم من النهي عن التأفيف فهو قاطع كالنص، وإن لم يكن مستنداً إلى لفظ ولسنا نريد اللفظ بعينه بل لدلالته فكل دليل سمعي قاطع فهو كالنص"[4]، فالنهي عن التأفف من الوالدين الوارد في القرآن الكريم يفهم من فحواه نهي عن ضربهما دون الحاجة إلى لفظ بذاته يدل على ذلك، وهو ما يطلق عليه الفقهاء "قياس الأولى".

ويميز الغزالي بين خمسة أنواع من دلالات الألفاظ من حيث فحواها منها ما يسمى الاقتضاء "وهو الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقاً به،

---

(1) النشار، علي سامي. **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، بيروت: دار النهضة العربية، 1984م، ص47.

(2) الجرجاني، **التعريفات**، مرجع سابق، ص139.

(3) الغزالي، أبو حامد. **المستصفى في علم الأصول**، تصحيح: محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية 1996م، ص180.

(4) المرجع السابق، ص246.

ولكن يكون من ضرورة اللفظ، إما من حيث لا يمكن كون المتكلم صادقاً إلا به..."، أما الدلالة بمعقول اللفظ فيقول عنها: "وأما الدلالة من حيث معقول اللفظ فهو كقوله صلى الله عليه وسلم: "لا يقضي القاضي وهو غضبان" فإنه يدل على الجائع والمريض والحاقن بمعقول معناه، ومنه ينشأ القياس وينجر إلى بيان جميع أحكام القياس"[1].

ويؤكد ابن سينا (370-427هـ) ما يسميه "الانتقال العقلي" لتمييز دلالتي التضمن والالتزام فيقول: "دلالة المطابقة وضعية صرفة، ودلالتا التضمن والالتزام باشتراك العقل والوضع، ويشترط فيهما أن لا يكون الاسم دالاً بالاشتراك على المعنى وعلى جزئه، كالممكن على العام والخاص، أو عليه وعلى لازمه كالشمس على الجرم والنور، بل يكون بانتقال عقلي عن أحدهما إلى الآخر"[2]، وهذا ما يؤكده الرازي كذلك حين يرى أن دلالة المطابقة هي دلالة وضعية "وأما الباقيتان فعقليتان، لأن اللفظ إذا وضع للمسمى انتقل الذهن من المسمى إلى لازمه، ولازمه إن كان داخلاً في المسمى فهو التضمن وإن كان خارجاً فهو الالتزام"[3].

إن البحث اللغوي والأصولي الإسلامي يتجاوز الدلالات الوضعية للألفاظ إلى المعاني العقلية والمجردة، التي تلزم لا عن صيغ تلك الألفاظ وإنما عن مفهوماتها وإشاراتها ومعقولاتها. وكذلك فإنّ الدراسات اللغوية الحديثة تشير إلى ظاهرة دلالية تكشف عن الكثير من الجوانب التي تنطوي عليها المفاهيم، ونقصد بالتحديد ما يسميه غيرو بـ"التداعيات الاستطرادية" للألفاظ[4]، فاللفظ يشير إلى عدد كبير من المعاني التي يتضمنها دون أن

---

(1) المرجع السابق، ص263.

(2) ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله. **الإشارات والتنبيهات**، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ط.3، 1983م، ص139.

(3) الرازي، فخر الدين. **المحصول في علم الأصول**، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1400هـ، ج1، ص300.

(4) غيرو، بيار. **علم الدلالة**، ترجمة: أنطوان أبو زيد، بيروت- باريس: منشورات عويدات، 1986م، ص46-49.

يفصح عنها مباشرة، وقد تكون تلك المعاني أصلية كامنة في بنية المفهوم، أو سياقية تظهر عندما يوضع المفهوم في سياق معين.

ومفهوم الطاعة السياسية -وفقاً لهذا التحليل- يوحي بعدد كبير من المعاني التي تتداعى في الذهن عند سماعه، أهمها وجود سلطة تُصدِر أوامر، وتلك الأوامر تتسم بخاصية التنظيم، وتصدر عن بناء معين بحيث يدرك الجميع أن تلك السلطة لها أن تأمر، وأن على المواطنين أن يطيعوها، وتظل المعاني العقلية تتداعى بما يجعل المفهوم يعكس في حقيقته تصوراً للسلطة، يتضمن لا قيماً مجردة فحسب وإنما عناصر تحفيزية تدفع باتجاه إبداع آليات ووسائل تطبيقية للمفهوم، وبذلك يكون المفهوم نواة معرفية لتشييد الرؤى السياسية العامة لمجتمع ما.

وهذا التنوع في دلالات المفهوم يسمح كذلك بإكسابه تلوينات مختلفة، فإذا وضع في سياق سياسي صرف أومأ مباشرة إلى علاقة أمر وطاعة تتم وفقاً لاختيارات اجتماعية محضة، وإذا وضع في سياق ذي طابع ديني انصرف إلى علاقة أمر وطاعة تتم وفق مرجعية معينة، وقد يأخذ المفهوم بعض ملامح تلك المرجعية، وإذا نظر له في سياقه التاريخي اكتسب قيمة الموروث، وأصبح جزءاً منه، وتلك القابلية للتأثر السياقي تسمح بممارسة نوع من التكييف الدلالي للمفهوم، بحيث يصطبغ بالإيدلوجيات التي يعرض في سياقها، ويصبح جزءاً منها.

من الواضح أن مفهوم الطاعة السياسية لا يتعلق بوجود حسي متعين، وإنما هو يدل على أنواع من العلاقات، وهذا ما يجعله داخلاً في باب التصورات أو المعقولات، ويجعل دلالاته غير واضحة أو مكتملة ما لم تتم قراءتها على أنها معاني عقلية مفتوحة، تتموضع في سياق بنية معرفية عامة، ويساعد على ذلك طبيعة الحقل المعرفي الذي يتحرك فيه المفهوم؛ أي المجال السياسي، الذي يعد مجالاً للممارسة العملية القابلة للخطأ والتعديل والتقويم، والمتأثرة بعدد كبير من المتغيرات الظرفية. وحصر المفهوم في دلالاته اللغوية قد يفقد المفهوم فاعليته، فالطاعة السياسية تتعدد مظاهرها، وأساليب ممارستها، وضوابطها، وقد تتغير حدودها ضيقاً واتساعاً، وذلك

رهن بحركة المفهوم في الواقع؛ حركة تكشف عن معانيه غير الظاهرة.

ويساعد النظر لمفهوم الطاعة السياسية وفق رؤية معرفية عامة في الكشف عن دلالاته القيمية، بوصفه واجهة لكثير من الدلالات العقلية المجردة، وبالتالي فإن كثيراً من المشكلات الناجمة عن الرؤية التجزيئية والتسطيحية للمفهوم، يمكن أن يقل تأثيرها إذا ما كان التحليل المعرفي منطلقاً لفهم المعاني المختلفة للمفهوم، فالطاعة ليست أداة سياسية أو عنصراً مادياً في بناء شرعية سلطة سياسية، بل هي قيمة معرفية تجسد النزعة الإنسانية لتنظيم الوجود الاجتماعي، ويلزم عنها وجود جماعة بشرية منظمة: مجتمع سياسي، بكل ما يحمله ذلك من معاني الوعي والقدرة والفاعلية، وبناء سلطوي قائم على أسس اجتماعية، وشبكة هائلة من العلاقات بين الجماعة والسلطة تقوم على أساس قاعدة مرجعية عامة، تشكل إطاراً مرجعياً للتفاعلات بين الطرفين، وتتمتع بالتعالي والسمو المعرفي شرطاً لقيام دور المرجعية الضابطة والحاكمة لعلاقات أطراف المجتمع السياسي. ووفقاً لذلك فإن مفهوم الطاعة السياسية لا يرتبط عضوياً بظاهرة القيادة؛ أي قيادة فرد أو مجموعة أفراد لجماعة ما، وقد يوحي بذلك المعنى اللغوي للفظ الطاعة؛ إذ القيادة هي أحد إفرازات المفهوم، ومؤشرات فاعليته، وليست المحتوى المعرفي له، وهي بهذا المعنى مركز تنظيمي له دوره المحدد، وليست ظاهرة مهيمنة على المجال الاجتماعي أو السياسي، فوجود قيادة تتقدم المجتمع وفقاً للتحليل المعجمي للمفهوم، يسبقه معرفياً ومنطقياً وجود مجتمع سياسي يتوفر له حد أدنى من الوعي والتنظيم، يقدم تلك القيادة ويحدد مهامها وشروط الانقياد لها، ودلالة الانقياد من الناحية المعرفية تتمثل في كونها جزءاً من شبكة علاقات واسعة، تتمحور في ثلاثة مستويات متعاضدة هي: انقياد القائد للجماعة على المستوى الاجتماعي، وانقياد الجماعة للقائد على المستويين: السياسي والتنظيمي، وانقياد الجماعة والقائد للمنهج على المستويين: العقدي والحضاري.

إن انقياد السلطة للجماعة وفق المستوى الأول من مستويات علاقة الانقياد لا ينبغي أن يفهم منه أن السلطة تتلقى أوامر مباشرة من المجتمع عندما يتعلق الأمر بأداء وظائفها، لكن قيامها على أساس الرضا المجتمعي

يعني -على المستوى الكلي- انقيادها للمجتمع، عبر تجسيدها لقيمه والتزامها بأهدافه العامة، وهذا ما يحفظ للمجتمع حقه في التدخل ليس في أداء السلطة بكونها عملية فنية وإنما في الأسس والقواعد والمهام التي يقوم عليها ذلك الأداء، وكذلك لا يمنع امتثال السلطة لإرادة الجماعة حق السلطة في العمل على تطوير أهداف الجماعة أو الارتقاء بأحوالها عبر ما تسنه من تشريعات أو تتخذه من قرارات وإجراءات، فقاعدة الرضا التي تنهض عليها العلاقة بين الطرفين تخوِّل السلطة فعل ذلك من حيث المبدأ.

إن انقياد السلطة للجماعة ليست عملية اختيارية في تقديرنا، فالسلطة وإن لم تخضع للتوجيهات الواعية من قبل الجماعة فإنها تخضع -دون شك- لتأثيراتها المتعددة في الإطارين: الزماني والمكاني، اللذين تتحرك فيهما السلطة، وكذلك فإنها قد تبدو عاجزة عن مقاومة حق المجتمع في التدخل على النحو الذي أشرنا إليه، وفي المقابل فإن حاجة الجماعة إلى السلطة تجبرها على القبول بإجراءات هذه الأخيرة في مجالات متعددة، طالما أنها لا تشكل خروجاً عن أهدافها وقيمها الكلية. وإذا سلمنا بوجود علاقة تأثير متبادلة بين الجماعة والسلطة على النحو السابق ذكره، أصبح لابد من وجود إطار ينظم تلك العلاقة، وهذا ما عنيناه بالمستوى الثالث من مستويات علاقة الانقياد؛ أي انقياد الجماعة والقائد للمنهج على المستويين: العقدي والحضاري. والانقياد على هذين المستويين لا يعني إغفال المنهج التوحيدي بوصفه حقيقة تتخلل المستويات الاجتماعية والسياسية وغيرها، وإنما هو تعبير عن أن أساس الاستجابة السياسية والاجتماعية للمنهج التوحيدي يكمن في استجابة الجماعة والسلطة لذلك المنهج عقيدة ومنهجاً حضارياً أولاً، بحيث تبدو جوانب الفاعلية السياسية والمجتمعية بعد ذلك تجسيداً عملياً لتلك الاستجابة. من ناحية أخرى فإن دور "المنهج" لا يأتي فقط من كونه إطاراً لتنظيم العلاقة بين الجماعة والسلطة، بل هو باعث على تحقيق كليهما في إطار منسجم ومتناغم؛ إذ يشكل هوية الجماعة ويشد كيانها بعضه إلى بعض، ويمنح السلطة رسالتها ووظيفتها الأخلاقية، وبغير ذلك تصبح الجماعة والسلطة عنصرين متنافرين، لا أساس لالتقائهما سوى على قاعدة غلبة

أحدهما للآخر في صراع قد يتخذ صوراً متعددة، ويمتد خارج إطار أي مرجعية تكون قادرة على التوجيه والضبط والسيطرة.

وتأتي دلالة الموافقة الاصطلاحية لتؤكد هذا الفهم، ولتكشف عن جوانب معرفية أخرى لمفهوم الطاعة، فهي ترقى به وتضعه في سياق الرضا الاجتماعي، الذي يسود مجتمعاً سياسياً ما، وتعزز ضرورة وجود قاعدة من التوافق الاجتماعي تتأسس عليها علاقة الأمر والطاعة في المجتمع، فالموافقة ليست موقفاً ثابتاً يقوم على الامتثال لأمر السلطة بعيداً عن الرضا الاجتماعي، ولكنها تعبير عن كون الطاعة السياسية تقوم على طاعة الأمر في جوهره ومضمونه، فهي طاعة واعية، تنفذ إلى جوهر الأمر ولا تقف عند شكله وملابساته الظاهرة، وهذا يعني أن الطاعة تعبير عن حالة إدراكية تقوم على اكتشاف الموافقة بين مضمون الأمر وجوهر القيم الدينية والأخلاقية، ويتم ذلك في إطار عملية تفاعل مستمرة بين السلطة والأمة، وفي إطار منظومة من العلاقات السلطوية: أمر وموافقة أمر، والقيم والقواعد الكلية التي يحددها المجتمع أو يقبل بها، والطاعة تكون بذلك قابلة للتجزئة والتمرحل بحسب مسار تلك العلاقة، ووفق القيم والقواعد الناظمة لها.

3 - تحليل علاقات المفهوم

أشرنا في موضع سابق إلى أن التنوع الدلالي للفظ الطاعة من خلال المعاني المعجمية الوضعية، يتيح إمكانية تحول تلك العناصر الدلالية إلى وحدات لغوية مستقلة، وذلك أمر يتعلق بالسياقات الاجتماعية والثقافية من جهة، ويتعلق بطبيعة الاستخدامات اللغوية للفظ الطاعة من جهة أخرى، ويساعد على حدوث ذلك طبيعة المجال السياسي وعلاقته بالعمل المعرفي. فالمجال السياسي مجال متعدد ومتنوع من حيث آليات تطويع الثقافة الاجتماعية ويمكن أن يؤثر في السياق التطوري للمفاهيم؛ إذ السلطة التي تشغل المجال السياسي ليست عنصراً محايداً في عملية البناء الفكري على العموم، واللغوي على وجه التحديد، بل هي صاحبة إيديولوجيا وثقافة، تتفاعل مع الثقافة الاجتماعية تأثيراً وتأثراً، وفي حالات كثيرة تعمل على تكييفها.

وتكمن المشكلة في التحليل اللغوي للألفاظ في أن الكشف عن العناصر الدلالية الجوهرية للفظ سياسي ما، عملية تقل أهميتها عندما تكون الدلالات غير الأصلية قد تحولت إلى قيم ثقافية اجتماعية بفعل عوامل كثيرة، منها الإنتاج السلطوي الرسمي للمعرفة، أو عندما تكون قد لحقت بالدلالة الأصلية بعض التشوهات، بسبب التعاضد القيمي لعناصر لغوية يفترض أن تكون مفسرة لها، فتساعد على إنتاج دلالات مغايرة لتلك التي ترتبط بالمعنى الأصلي للفظ، وهذا التحدي المعرفي الذي يواجه التأصيل اللغوي للمفاهيم، يضع حدوداً للغايات، التي يمكن أن يصل إليها البحث التأصيلي المفاهيمي، ويحتم كذلك ضرورة التناول المعرفي للمفاهيم، لا بوصفها ظواهر لغوية، وإنما بوصفها قيماً ثقافية عامة.

إن غاية ما يوصل إليه التحليل اللغوي للمفهوم، هو الوقوف على دلالاته الوضعية المباشرة، وهي عملية ذات قيمة إذا ما عُدَّت خطوة للقيام بعملية التحليل المعرفي للمفاهيم كما أشرنا آنفاً، وهذه العملية الأخيرة تقوم على التعامل مع المفاهيم بوصفها قيماً ووحدات أساسية تنتظم في سياق مفهومي يصدر عن رؤية عامة، وبكون القرآن الكريم هو حامل المفاهيم الإسلامية ومصدرها، فلا يمكن التعامل مع تلك المفاهيم إلا من حيث نسبتها إلى مصدرها، ووضعها في سياق النص القرآني، ومن المعلوم أن أغلب الألفاظ التي وردت في القرآن الكريم "كانت متداولة في القرن السابع الميلادي، إن لم يكن ضمن الحدود الضيقة لمجتمع مكة التجاري، فعلى الأقل في واحدةٍ من الدوائر الدينية في جزيرة العرب، وما جدَّ هو فقط أنه دخلت أنظمة مفهومية مختلفة والإسلام جمعها، ودمجها جميعاً في شبكة مفهومية جديدة تماماً ومجهولة حتى الآن"[1]، وما ينبغي التركيز عليه -بناء على ذلك- ليس

(1) حللي، عبد الرحمن. "استخدام علم الدلالة في فهم القرآن قراءة في تجربة الباحث الياباني Toshihiko Izutsu"، المؤتمر العلمي الأول "التعامل مع النصوص الشرعية (القرآن والحديث) عند المعاصرين"، الأردن، الجامعة الأردنية 1429هـ/ 2008م، ص13.

هو الكلمة المفردة وإنما "البنية المتكاملة" التي مزجت فيها الكلمة[1]، لذلك فإننا سنقوم في الفقرات التالية بتحليل علاقات المفهوم من حيث المصدر ومن حيث السياق القرآني.

أ - تحليل علاقات المفهوم من حيث المصدر القرآني:

ينتمي مفهوم الطاعة السياسية إلى مجموعة المفاهيم ذات الأصل الشرعي، وقد ورد لفظ الطاعة باشتقاقاته المختلفة في القرآن الكريم (127) مرة، ويتضمن المفهوم جانبين أساسيين:

الأول: طاعة أولي الأمر، وقد سبق بيان هذا النوع من الطاعة، وحدوده في القرآن والسنة، ومواصفات أولي الأمر.

الثاني: طاعة الحكام، وقد أوضحت السنة النبوية هذه الفئة بكثير من الأوصاف والتي يجمعها إمكانية خروجها عن مقتضيات المنهج الإسلامي من استئثار، وجلب مشقة على الأمة وغيرها، لذلك وجدنا الأحاديث النبوية تستخدم أوصافاً مغايرة لوصف أولي الأمر، وهو استخدام له دلالة شرعية كما أوضحنا ذلك في موضعه، وقد ورد لفظ الحكام في قوله تعالى﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 188]، مقترناً بمظنة الرشوة. ومع أن أصل الحكم هو القضاء، إلا أن القضاء يعد من الولايات العامة التي توجد في إطار مجتمع سياسي معين، بحيث يصبح للفظ الحكم دلالة سياسية واضحة[2]، وهذا ما فهمه الصحابة في العصر الإسلامي الأول. ففيما يتعلق بتفسير هذه الآية يُنقل عن عبد الرحمن بن عبد رب الكعبة قوله لعبد الله بن عمرو في مناسبة هذه الآية قوله: "هذا ابن عمك [يقصد معاوية بن أبي سفيان] يأمرنا أن نأكل أموالنا بالباطل وأن نقتل أنفسنا وقد قال الله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم

---

(1) المرجع السابق، ص12.

(2) الحساسنة، حسن. **الحاكمية في الفكر الإسلامي**، الدوحة: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، سلسلة كتاب الأمة، س27، عدد 118، 1428هـ/ 2007م، ص47-49.

﴿بَيْنَكُم بِٱلْبَـٰطِلِ وَتُدْلُوا۟ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ﴾ إلى آخر الآية، فجمع يديه فوضعهما على جبهته ثم قال: أطعه في طاعة الله واعصه في معصية الله"[1].

ومن منطلق أن القرآن الكريم هو الإطار المرجعي لمفهوم الطاعة السياسية فإن تحليل هذا المفهوم على ضوئه يشير إلى وجود نسيج من العلاقات الداخلية بين مفهوم الطاعة، وبنية النص القرآني، أثرت في هذا المفهوم على نحوٍ بالغ. ويتمثل تأثير القرآن الكريم على لفظ الطاعة. وبالتالي مفهوم الطاعة السياسية كذلك في "الارتقاء بالمفردة اللغوية"؛ إذ يقدم النص القرآني "نسقاً لغوياً جديداً ينبغي اكتشاف خصائصه من داخل النص نفسه وبنيته وتراكيبه، لا بالقطع مع اللغة التي انطلق منها، إنما بفهم ما أضافه إليها وارتقى به من مفرداتها في سياقاتها القرآنية، التي لا يستقيم تفسيرها بالاقتصار على دلالة ألفاظها المعجمية"[2]، ويشير التحليل اللغوي المعاصر إلى أن القرآن الكريم، حتى وإن لم يضف دلالات جديدة إلى بعض الألفاظ المستخدمة قبله، فإنه يتجاوز بها "البعد البلاغي والاستخدام الجاهلي للغة"[3]، وكذلك فإنّ النص القرآني يقوم بتحويل المفردة اللغوية دلالياً عبر "إدخالها في سياق قرآني جديد ودمجها ضمن نظام مفهومي مختلف"[4]، وهذا الأمر يمثل إضافة للمفهوم في مضامينه العامة وأبعاده المعرفية.

ويمكن القول إن لفظ الطاعة قد أعيدت موضعته في الخطاب القرآني بحيث احتفظ القرآن الكريم بالدلالة الأصلية للفظ الطاعة (الانقياد)، لكنه كشف عن عنصر دلالي لم يكن واضحاً في التناول اللغوي والمعجمي للفظ، وهو عنصر "الرد" بحيث أصبح الرد إلى الكتاب والسنة في حال التنازع بين أولي الأمر والمؤمنين أو بين أولي الأمر أنفسهم، أو الرد إلى أولي الأمر في

---

(1) السيوطي، جلال الدين. **الدر المنثور**، بيروت: دار الفكر، 1993م، ج1، ص489.

(2) حللي، عبد الرحمن. "المفاهيم والمصطلحات القرآنية: مقاربة منهجية"، **مجلة إسلامية المعرفة**، س9، عدد35، شتاء 1425هـ/ 2004م، ص71.

(3) المرجع السابق، ص72.

(4) حللي، **استخدام علم الدلالة في فهم القرآن قراءة في تجربة الباحث الياباني** Toshihiko Izutsu، مرجع سابق، ص12.

الجوانب الفنية التي تدخل في نطاق مهامهم، داخلاً في مفهوم الطاعة. وهذا التوضيح القرآني لعنصر الرد هو كشف عن المحتوى المفهومي للفظ الطاعة، ومؤشر على الاستمرارية الدلالية له في بنية الخطاب القرآني، فقد ظلت الطاعة تعني الانقياد. ولم يتضمن النص القرآني قرينة تنقل اللفظ من معناه اللغوي الوضعي إلى معنى آخر، لأن الرد يدل على الانقياد دلالة التزام، وهو من ضرورات لفظ الطاعة (الانقياد)، حيث لا يمكن القول بحصول الطاعة دون اقتران ذلك بالرد إلى الله والرسول عند التنازع، ودون الحضور التشريعي الدائم للمرجعية العليا، التي تُرَدُّ إليها الأمور في التصور القرآني، ولا معنى للانقياد دون ذلك. وسبب اعتناء النص القرآني بدلالة الرد المذكورة ناجم عن كون القرآن الكريم يتناول المفاهيم بوصفها عناصر تدخل في إطار بناء مفاهيمي ورؤية شرعية متكاملة، وعنصر الرد إلى الله والرسول يحقق ارتباط المفهوم بالنسق المعرفي القرآني الكلي، ويكفل توضيح معنى الانقياد بجعله انقياداً لمرجعية عليا لا يتحقق مفهوم الطاعة سوى بالرجوع إليها، ويحقق كذلك -على المستوى البشري- معنى الانقياد بوصفه رد الأمور إلى أهل الاختصاص، وبذلك فإن القرآن الكريم يكون قد أكسب المفهوم إضافة دلالية كشفت عن جوانبه غير المرئية دون أن تجافي الدلالة المركزية للمفهوم، وهيأته في الوقت نفسه للتوحد بالنسق المعرفي القرآني.

من جهة أخرى فقد نقل القرآن لفظ الطاعة من معناه السلبي المرتبط بدنو المكانة إلى معنى إيجابي عبر ربط الطاعة بالمنهج القرآني، فالعربي الذي كان يأنف طاعة غيره لم يكن من الممكن أن يحدث له ذلك التحول المعرفي والنفسي لو أن القرآن قصر الأمر على طاعة السلطة السياسية دون ربطها بمنهجية للتشريع، ومرجعية للحكم، ومنظومة أخرى من القيم، جعلت العربي يتقبل فكرة طاعة السلطة السياسية، باعتبارها أداة لتحقيق المنهج الذي يؤمن به، وليس قيمة عليا في حد ذاتها.

وإذا كان القرآن الكريم قد ميز بين مجالين تداوليين للفظ الطاعة؛ مجال ديني يشتمل على دلالات الانقياد، والخضوع، و"الرد التشريعي" لله ورسوله، وآخر سياسي يقتصر على معنى الانقياد و"الرد التدبيري" لأولي

الأمر، وذلك اعتماداً على دلالة "الرد التشريعي" الذي قصره القرآن على الله والرسول دون أولي الأمر، فإن السنة النبوية جاءت لتكمل ترسيم المجال السياسي الذي يتحرك في إطاره مفهوم الطاعة السياسية فانتقلت إلى تنزيل المضمون المعرفي لمفهوم الطاعة السياسية في الواقع الاجتماعي الإسلامي، بوضع هذا المفهوم في سياق حركي والتعامل معه لا قيمة نظرية فحسب، وإنما أداة لتشغيل الواقع السياسي وتنظيمه وبنائه، فتحدثت عن أنماط متعددة من الطاعة السياسية تتناسب ومتغيرات ذلك الواقع. وتلك الأنماط ليست من قبيل الالتزامات التي يتعين على المجتمع المسلم ممارسة إحداها دون الأخرى، وإنما هي من باب التوسعة والتنزيل العملي للمفاهيم.

ولمعرفة ذلك يمكن أن نتصور مدى الصعوبة التي يمكن أن تواجه المجتمع المسلم لو أن السنة النبوية اكتفت بتصور معياري ثابت لمفهوم الطاعة السياسية ولم تنتقل إلى نوع من التخصيص فيما يتصل بهذه المسألة، بما يتيح الدخول في علاقات سياسية مع أنواع مختلفة من السلطات السياسية لا تتطابق تماماً مع التصور الإسلامي للحكم، ولو كان الأمر كذلك لتعذرت الحياة السياسية للمسلمين وأصبحت ضرباً من المستحيل، إلا بالانسلاخ التام عن الرؤية الإسلامية وممارسة السياسة بعيداً عنها.

بناءً على ذلك فإن تحليلنا لمفهوم الطاعة السياسية في علاقته بالنص القرآني، لا يسمح بالتوقف كثيراً عند قضية الوجوب الفقهي للطاعة السياسية، وهي القضية التي استوقفت بعض تيارات الفكر السياسي الإسلامي كثيراً، لتتوصل إلى أن الأمر بالصبر على السلطة المستأثرة -مثلاً- هو أمر بوجوب طاعتها. لقد عني القرآن بتوضيح شكل العلاقة الإيجابية التي يجب أن تسود المجتمع السياسي المسلم، والقرآن الكريم يقدم الطاعة السياسية بوصفها لبنة أساسية في رسم تلك العلاقة؛ إذ هي تعبير عن انتظام الفرد في علاقة سياسية تحكمها مبادئ الشريعة ومرجعية الرد إلى الكتاب والسنة. وهذا الأمر حمل توسيعاً أفقياً للمفهوم على المستوى المعرفي، بحيث ظل المفهوم محتفظاً بدلالاته اللغوية الأصلية، لكنه اكتسب في التصور القرآني ثراءً انعكس على

القيمة المعرفية التي بات يمثلها مفهوم الطاعة السياسية، المتمثلة في بناء الجماعة المسلمة والحفاظ على فاعليتها ووحدتها في آن.

ووصل الخطاب القرآني مفهوم الطاعة السياسية بمفاهيم أخرى، لا يمكن أن يفهم إلا في ضوئها، وهي جملة المفاهيم العقدية والسياسية التي تشكل بتعاضدها جماع الرؤية الإسلامية، وبذلك هيأ المفهوم لممارسة شرعية سياسية تكشف عن دلالاته المتنوعة، لذلك تبدو القيمة المعرفية لتحليل بنية مفهوم الطاعة السياسية في تجاوز مثل تلك التحديدات الضيقة، التي تحصر المفهوم في جانبه الفقهي، وتودعه في قالب قانوني أو فقهي يتغيّا إصدار الأحكام على الظواهر والمفاهيم، وليس دراستها وتحليلها. وبالإضافة إلى الجانب المعرفي والقيمي الذي يستمده المفهوم من مرجعيته القرآنية، فإن مفهوم الطاعة السياسية يعد مفهوماً تحليلياً لإدراك الواقع الاجتماعي والتعامل معه، وقد عمد القرآن الكريم لترسيخ الوظيفة التحليلية للمفهوم عبر ذكر نماذج من قصص الأقوام السالفة، فعلى سبيل المثال فإن المفهوم يفسر نمط العلاقات السياسية في المجتمع الفرعوني، ليظهر أن بذرة الجحود والكفر في ذلك المجتمع ارتبطت في التوصيف القرآني بنمط معين من الطاعة السياسية، فالخضوع السياسي المطلق كان سبباً في العبودية لفرعون، يقول الله عز وجل على لسان موسى عليه السلام: ﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [الشعراء: 22]، ثم يقول عز وجل: ﴿فَقَالُوٓاْ أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَٰبِدُونَ﴾ [المؤمنون: 47]، ومعلوم أن بني إسرائيل لم يكونوا يعبدون فرعون أو يعترفون به كإله، لكن خضوعهم السياسي المطلق لحكمه جعلهم في عداد العابدين له، قال الطبري: "يعنون أنهم لهم مطيعون متذللون يأتمرون لأمرهم ويدينون لهم"[1].

لقد كان فرعون حاكماً سياسياً، لكن كفره وجحوده أوصله إلى ادعاء الإلوهية، والقرآن الكريم ينقل عن فرعون صورتين متتاليتين:

(1) الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، مرجع سابق، ج18، ص25.

الأولى: سياسية طاغوتية تعكس محدودية تفكير فرعون كحاكم سياسي أمكن منه العناد والتكبر، قال تعالى: ﴿وَنَادَىٰ فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِۦ قَالَ يَٰقَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَٰذِهِ ٱلْأَنْهَٰرُ تَجْرِي مِن تَحْتِيٓ ۖ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الزخرف: 51]، فهو في هذه الصورة لم يدّعِ تملكه للعالم، وإنما بنى ادعاءه في ملك مصر على صورة حسية متكلفة هي جريان نهر النيل وفروعه في أرض مصر. ويقول تعالى على لسان فرعون وقومه ﴿قَالُوٓاْ أَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَا وَتَكُونَ لَكُمَا ٱلْكِبْرِيَآءُ فِي ٱلْأَرْضِ وَمَا نَحْنُ لَكُمَا بِمُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: 78]، وهي إشارة إلى خشية فرعون على ملكه السياسي، فقد أورد الطبري تفسيرات عدة لمعنى الكبرياء في الأرض، منها الملك والسلطان والطاعة[1]، وأدرك السحرة مركز فرعون بوصفه حاكماً سياسياً حين قالوا: ﴿لَن نُّؤْثِرَكَ عَلَىٰ مَا جَآءَنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلَّذِي فَطَرَنَا ۖ فَٱقْضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ ۖ إِنَّمَا تَقْضِي هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَآ﴾ [طه: 72]، ذكر الطبري عن وهب بن منبه قوله: "أي اصنع ما بدا لك ﴿إِنَّمَا تَقْضِي هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَآ﴾ أي ليس لك سلطان إلا فيها ثم لا سلطان لك بعده"[2].

الثانية: دينية صارخة، ﴿فَقَالَ أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النازعات: 24]، وقال ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِي﴾ [القصص: 38].

ما دفع فرعون للانتقال من صورة حاكم سياسي إلى ادعاء مقام الألوهية هو نمط الطاعة الذي ساد علاقة فرعون بقومه، فالقرآن يوضح أن ملك فرعون كان مهدداً بعدما ظهرت الآيات بصدق موسى وهارون عليهما السلام، وبالتالي فإن استمرار الحفاظ على ملكه كان يتطلب في نظره التجرؤ على مقام الألوهية واستخفاف عقول قومه لطاعته، لذلك ينتقل فرعون لطلب نوع آخر من الطاعة يظهرها قوله عز وجل: ﴿فَٱسْتَخَفَّ قَوْمَهُۥ فَأَطَاعُوهُ ۚ إِنَّهُمْ كَانُواْ قَوْمًا فَٰسِقِينَ﴾ [الزخرف: 54]، يقول ابن عاشور" أي فتفرع عن نداء فرعون قومه أن أثر بتمويهه في نفوس ملئه فعجّلوا بطاعته بعد أن كانوا متهيئين لاتباع موسى لما رأوا الآيات، فالخفة مستعارة للانتقال من حالة التأمل في خلع طاعة

(1) المرجع السابق، ج11، ص146-147.
(2) الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، مرجع سابق، ج16، ص189.

فرعون والتثاقل في اتباعه إلى التعجيل بالامتثال له كما يخف الشيء بعد التثاقل"[1].

صورة أخرى أكثر عمومية ينقلها القرآن الكريم، تجعل طاعة السادة والكبراء طريقاً إلى الضلال إذا ما اقترن ذلك بالبعد عن المنهج الرباني، يقول تعالى: ﴿وَقَالُواْ رَبَّنَآ إِنَّآ أَطَعۡنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَا۠﴾ [الأحزاب: 67]، قال الألوسي في روح المعاني: "يقول الله عز وجل ربنا أطعنا سادتنا؛ أي ملوكنا وولاتنا الذين يتولون تدبير السواد الأعظم منا، وكبراءنا؛ أي رؤساءنا الذين أخذنا عنهم فنون الشر، وكان هذا في مقابلة ما تمنوه من إطاعة الله تعالى وإطاعة الرسول، فالسادة والكبراء متغايران، والتعبير عنهما بعنوان السيادة والكبر لتقوية الاعتذار، والأفهم في مقام التحقير والإهانة"[2]، وقال الأصفهاني "﴿رَبَّنَآ إِنَّآ أَطَعۡنَا سَادَتَنَا﴾ أي ولاتنا وسائسينا"[3]، ويقول ابن عاشور في تفسيره لقول الله عز وجل: ﴿قَالَ لِكُلّٖ ضِعۡفٞ﴾ "يعني أن الكبراء استحقوا مضاعفة العذاب لضلالهم وإضلالهم وأن أتباعهم أيضاً استحقوا العذاب لضلالهم ولتسويد سادتهم وطاعتهم العمياء إياهم"[4].

هكذا يتحول المفهوم في القرآن الكريم إلى مستودع لنقل خبرات الأمم السابقة ومواقفها، ومفتاح لفهم مصائرها وابتلاءاتها، بوصفه أداة تعُّقل وتفكُّر تعمل على ضبط الدائرة السياسية، ومن ثم الحياة العامة وفق مقتضيات الحالة الإيمانية، وتقاوم أي جنوح تفرضه الممارسة السياسية عبر وقف التداعي القيمي السلبي للمفهوم في الفكر والواقع.

---

(1) ابن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، مرجع سابق، مج12، ج25، ص233.

(2) الألوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، مرجع سابق، ج22، ص93.

(3) الأصفهاني، الراغب. **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق: نديم مرعشلي، بيروت: دار الفكر، (د.ت.)، ص730.

(4) ابن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، مرجع سابق، مج11، ج22، ص119.

ب - تحليل علاقات المفهوم من حيث السياق القرآني:

تظل معاني الألفاظ غير واضحة ما لم توضع في سياق خطاب أعم، وقد أكد فقهاء اللغة ذلك فيما أسموه دلالة السياق، فدلالة السياق كما يقول الزركشي: "ترشد إلى تبيين المجمل والقطع بعدم احتمال غير المراد وتخصيص العام وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة وهو من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم"[1]. وقد اعتنى المسلمون عناية خاصة بالسياق، لأن فيه بيان المقصود بالآيات، وذلك عبر الربط بين النصوص ذات العلاقة " لأن الوقوف على بعض أجزاء النص دون بعضه الآخر ينتج عنه خلل في المعنى، وقصور في الفهم، فلا بد -إذاً- من أن ينظر المحلل للفظ أو النص نظرة كلية تشمل جميع أجزاء النص والنصوص الأخرى ذات العلاقة، لأنها كلها تسهم في أداء المعنى، وبخاصة نصوص الشريعة، فإنها تمثل وحدة عضوية يؤازر بعضها بعضاً في تبيين مقصود الخطاب"[2].

ويرتبط بالسياق فهم قصد المتكلم؛ إذ لا يعتد بدلالة اللفظ دون معرفة قصد المتكلم[3]. ويشمل الاهتمام بالسياق معرفة أسباب النزول بكونها قرائن تعين على فهم النص، وهو ما يطلق عليه الزركشي (745 -794هـ) "علم المناسبة" في قوله: "والذي ينبغي في كل آية أن يبحث أول كل شيء عن كونها مكملة لما قبلها أو مستقلة، ثم المستقلة ما وجه مناسبتها لما قبلها، ففي ذلك علم جم، وهكذا في السور يطلب وجه اتصالها بما قبلها وما سيقت له. قلت وهو مبنى على أن ترتيب السور توقيفي وهذا الراجح" [4]، ويشير السيوطي إلى أهم فوائد العلم بأسباب النزول فيذكر منها "معرفة وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم"[5]. ولمعرفة علاقات مفهوم الطاعة السياسية في

---

(1) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله. **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: دار المعرفة، 1391م، ج2، ص200.

(2) السوسوة، **السياق وأثره في دلالات الألفاظ "دراسة أصولية"**، مرجع سابق، ص27.

(3) الكراعين، **علم الدلالة بين النظر والتطبيق**، مرجع سابق، ص87.

(4) الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، مرجع سابق، ج1، ص43.

(5) السيوطي، جلال الدين. **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر: الهيئة العامة للكتاب، 1974، ج1، ص107.

السياق القرآني يمكن تناول دلالة سبب نزول آية الطاعة وسياقها الموضوعي، وأثر كل منهما في المفهوم، وذلك على النحو الآتي:

- **دلالة سبب نزول آية الطاعة وأثرها على المفهوم:**

جاء في سبب نزول قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ [النساء: 59]، أن الرسول عليه الصلاة والسلام بعث سرية عليها خالد بن الوليد وفيها عمار بن ياسر، فلما دنوا من ديار القوم عسكروا هناك، فجاء رجل منهم يسأل عن عمار بن ياسر ويخبره بهرب قومه وإسلامه، فأجاره عمار. وتذكر الرواية أن خالد لما أصبح أغار على القوم " فلم يجد غير ذلك الرجل فأخذه وأخذ ماله، فأتاه عمار فقال: خل سبيل الرجل فإنه مسلم وقد كنت أمنته وأمرته بالمقام، فقال خالد: أنت تجير علي وأنا الأمير فقال: نعم، أنا أجير عليكم وأنت الأمير، فكان في ذلك بينهما كلام، فانصرفوا إلى النبي صلى الله عليه وسلم فأخبروه خبر الرجل، فأمنه النبي صلى الله عليه وسلم وأجاز أمان عمار، ونهاه أن يجير بعد ذلك على أمير بغير إذنه". وتتابع الرواية: "واستب عمار وخالد بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأغلظ عمار لخالد، فغضب خالد وقال: يا رسول الله، أتدع هذا العبد يشتمني، فوالله لولا أنت ما شتمني. وكان عمار مولى لهاشم بن المغيرة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا خالد كُفَّ عن عمار، فإنه من يسب عماراً يسبُّه الله، ومن يبغض عماراً يبغضه الله، فقام عمار فتبعه خالد فأخذ بثوبه وسأله أن يرضى عنه فرضي عنه. فأنزل الله تعالى هذه الآية وأمر بطاعة أولي الأمر"[1].

وتنقل المصادر رواية أخرى بالإضافة إلى السابقة في مناسبة نزول هذه الآية، وهي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث سرية واستعمل عليهم رجلاً من الأنصار هو عبد الله بن حذافة السهمي " فلما خرجوا وجد عليهم

(1) الواحدي، علي بن احمد بن محمد. **أسباب النزول**، بيروت: عالم الكتب، (د.ت.)، ص117-118.

في شيء. قال: فقال لهم: أليس قد أمركم رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تطيعوني، قالوا: بلى، قال: فاجمعوا لي حطباً، ثم دعا بنار فأضرمها فيه، ثم قال عزمت عليكم لتدخلنها، قال فقال لهم شاب منهم إنما فررتم إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من النار فلا تعجلوا حتى تلقوا رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن أمركم أن تدخلوها فادخلوها قال فرجعوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبروه، فقال لهم: لو دخلتموها ما خرجتم منها أبداً، إنما الطاعة في المعروف"[1].

يلاحظ مدى الاختلاف الكبير بين مناسبتي ورود هذه الآية، فالمناسبة الأولى تشير إلى أن عماراً خالف أمر قائده عندما أجار دون علمه، فجاء استنكار خالد متضمناً أن لايجير عليه عمار مرة أخرى، وليس في ذلك الأمر معصية -كما هو واضح- خاصة وأنه يقع ضمن اختصاص قائد المعركة، ولذلك جاء أمر الله تعالى بقوله: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ متسقاً مع تلك الواقعة. أما المناسبة الثانية فقد خالف فيها جماعة من الجند أمر قائدهم، لكن ذلك الأمر تضمن معصية حينما أمرهم القائد أن يلقوا أنفسهم في النار، فعزموا أن يردوا الأمر إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، فأيد الرسول عليه الصلاة والسلام فعلهم، مع أنهم -كذلك- كانوا في حالة حرب. وورود الآية هنا حاضة على طاعة أولي الأمر كانت تصديقاً لقول الرسول عليه الصلاة والسلام "إنما الطاعة في المعروف" وليست إنكاراً لفعل أولئك الجند، على خلاف ظاهر ما تقتضيه مناسبة الآية.

وقد استوقفت حادثة سرية عبد الله بن حذافة السهمي بعض المفسرين من حيث مدى ملاءمتها لسياق الآية وظاهرها، فذكر السيوطي (849-911هـ) في "لباب النقول في أسباب النزول" ما نصه: "قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ﴾ روى البخاري وغيره عن ابن عباس قال: نزلت هذه الآية في عبد الله بن حذافة بن قيس؛ إذ بعثه النبي صلى الله عليه وسلم في سرية كذا أخرجه مختصراً وقال الداودي: هذا الوهم يعني الافتراء على ابن عباس فإن

---

(1) ابن كثير، **تفسير ابن كثير**، مرجع سابق، ج5، ص529.

عبد الله بن حذافة خرج على الجيش فغضب فأوقد ناراً وقال اقتحموا، فامتنع بعض وهمَّ بعض أن يفعل، قال: فإن كانت الآية نزلت قبل فكيف يخص عبد الله بن حذافة بالطاعة دون غيره، وإن كانت نزلت بعده فإنما قيل لهم: إنما الطاعة في المعروف وما قيل لهم تطيعوه؟ وأجاب الحافظ ابن حجر بأن المقصود في قصته: فإن تنازعتم في شيء فإنهم تنازعوا في امتثال الأمر، والطاعة والتوقف فراراً من النار، فناسب أن ينزل في ذلك ما يرشدهم إلى ما يفعلونه عند التنازع وهو الرد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم"[1].

من الواضح أن واقعة سرية عبد الله بن حذافة السهمي لا تتناسب مع الآية إن فهم أن المقصود منها الأمر بطاعة الأمير عبد الله بن حذافة، وهذا يقتضي إما القول بأن تلك الواقعة لم تكن سبباً لنزول الآية المذكورة، أو إعادة النظر في تفسير الآية بما يتسق مع سبب النزول، وحيث لا مجال لدفع تلك الواقعة لتكون مناسبة لنزول الآية؛ إذ الواقعة وارتباطها بالآية ثابت في جميع المصادر الإسلامية، وبين علماء التفسير وعلماء الحديث كالبخاري ومسلم وغيرهما، وأنها -فضلاً عن ذلك- تعد الأظهر والأكثر شيوعاً بين الروايتين[2]، لذلك فإن إعادة النظر إلى الآية في ضوء تلك الواقعة هو الأصوب، وهو ما فعله بعض العلماء كما يشير إلى ذلك النص السابق للسيوطي، فالنص يجعل من هذه المباينة بين الآية وسبب النزول المذكور سبباً لقصر دلالة هذه الآية في الأمر بالرد إلى الله والرسول عند التنازع، وليس الأمر بالطاعة، انطلاقاً من أن ذلك هو المقصود الأصلي للآية، وهو ما يفهم من كلام الداودي والحافظ ابن حجر في النص السابق.

وقد فطن لهذه المباينة صاحب تفسير "التحرير والتنوير" فوقف عند مناسبة الآية لتلك الواقعة ليخرج بما مفاده أن " قول ابن عباس: نزلت في

(1) السيوطي، جلال الدين. **لباب النقول في أسباب النزول**، بيروت: دار إحياء العلم، ط4، 1983م، ص72.

(2) اكتفى بعض العلماء المحدثين بنقل هذه الرواية سبباً وحيداً للآية. انظر مثلاً:
- الوادعي، مقبل بن هادي. **الصحيح المسند من أسباب النزول**، بيروت: دار ابن حزم، ط.2، 1994م، ص78.

عبد الله بن حذافة يحتمل أنه أراد نزلت حين تعيينه أميراً على السرية، وأن الأمر الذي فيها هو الذي أوجب تردد أهل السرية في الدخول في النار، ويحتمل أنها نزلت بعد ما بلغ خبرهم رسول الله فيكون المقصود منها هو قوله: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ﴾ إلخ ويكون ابتداؤها بالأمر بالطاعة، لئلا يظن أن ما فعله ذلك الأمير يبطل الأمر بالطاعة"[1].

وإجمالا فإن ما يستفاد من هذه الآية بحسب دلالة سبب النزول هما أمران على الترتيب الآتي:

الأول: وجوب الرد إلى الله ورسوله في حال التنازع، وهو ما فعله جند السرية واستحسنه الرسول عليه الصلاة والسلام، وصدّقه القرآن الكريم، وهو مقصود الآية كما نقل عن الداودي وابن حجر، وكما ذكر ابن عاشور في تفسير واقعة سرية عبد الله بن حذافة السهمي.

الثاني: ثبوت الأمر بطاعة أولي الأمر في غير المعصية؛ إذ الأمر برد التنازع إلى الله والرسول لا يبطل الأمر بالطاعة كما خلص إلى ذلك ابن عاشور، وكما تشير إليه أيضاً واقعة سرية خالد بن الوليد.

- **دلالة سياق الآية وأثرها على المفهوم:**

يربط المفسرون الآية (59) من سورة النساء بالآية التي سبقتها، فيقول ابن عاشور "لما أمر الله الأمة بالحكم بالعدل عقب ذلك بخطابهم بالأمر بطاعة الحكام ولاة أمورهم، لأن الطاعة لهم هي مظهر نفوذ العدل الذي يحكم به حكامهم، فطاعة الرسول تشتمل على احترام العدل المشروع لهم وعلى تنفيذه، وطاعة ولاة الأمور تنفيذ للعدل. وأشار بهذا التعقيب إلى أن الطاعة المأمور بها هي الطاعة في المعروف"[2].

وتضع الآيات القرآنية مفهوم الطاعة في سياق خطاب قرآني يربط بينه وبين مبدأ حاكمية الله والاحتكام إلى الرسول، فمعظم الآيات التي تلت هذه

---

(1) ابن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج3، ص102.

(2) المرجع السابق، مج3، ج5، ص96.

الآية هي حث على طاعة الله والرسول، وتأكيد على وجوب طاعة الرسول والاحتكام إليه، وبيان فضل ذلك، يقول تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُواْ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓاْ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓاْ أَن يَكْفُرُواْ بِهِۦ وَيُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾ [النساء: 60]، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ رَأَيْتَ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا﴾ [النساء: 61]، وفيه توبيخ المنافقين الذين ادعوا تصديقهم للرسول ثم رفضوا الاحتكام إليه، ثم يأتي قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمْ جَآءُوكَ فَٱسْتَغْفَرُواْ ٱللَّهَ وَٱسْتَغْفَرَ لَهُمُ ٱلرَّسُولُ لَوَجَدُواْ ٱللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: 64]، والآية تأكيد على إيجاب الله عز وجل طاعة رسوله، وأن طاعته إنما تكون بإذن الله، يقول الطبري: "يعني بذلك جل ثناؤه ولم نرسل يا محمد رسولاً إلا فرضت طاعته على من أرسلته إليه. يقول تعالى ذكره: فأنت يا محمد من الرسل الذين فرضت طاعتهم على من أرسلته إليه، وإنما هذا من الله توبيخ للمحتكمين من المنافقين الذين كانوا يزعمون أنهم يؤمنون بما أنزل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فيما اختصموا فيه إلى الطاغوت صدوداً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم"[(1)].

ويقول ابن عاشور: "﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ﴾ جملة معترضة في خلال الخبر عن قضية المنافق الذي تحاكم إلى الطاغوت، وهو رجوع إلى الغرض الأول وهو الإنحاء عليهم في إعراضهم عن التحاكم إلى الرسول وأن إعراضهم ذلك مؤذن بنفاقهم، ببيان أن معنى الإيمان الرضا بحكم الرسول؛ إذ ما جاء الرسول إلا ليطاع فكيف يعرض عنه"[(2)]. ثم يربط القرآن الإيمان بطاعة الرسول بقبول الاحتكام إليه وعدم الشك والإعراض عن حكمه فيقول تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ

---

(1) الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، مرجع سابق، ج5، ص156- 157.

(2) ابن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، مرجع سابق، مج3، ج5، ص109.

﴿تَسۡلِيمٗا﴾ [النساء: 65]، ويجعل ابن عاشور هذه الآية أساساً للتفريق بين حكم الرسول وحكم غيره فيقول: "ولهذا كانت هذه الآية خاصة بحكم الرسول صلى الله عليه وسلم، فأما الإعراض عن حكم غير الرسول فليس بكفر إذا جوز المعرض على الحاكم عدم إصابته حكم الله تعالى أو عدم العدل في الحكم"[1].

ثم ترغّب الآيات بطاعة الله والرسول عليه الصلاة والسلام، وتبين جزاء ذلــك ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَۚ وَحَسُنَ أُوْلَٰٓئِكَ رَفِيقٗا﴾ [النساء: 69]، يقول الطبري: "يعني بذلك جل ثناؤه ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ﴾ بالتسليم لأمرهما وإخلاص الرضى بحكمهما والانتهاء إلى أمرهما والانزجار عما نهيا عنه من معصية الله فهو مع الذين أنعم الله عليهم بهدايته والتوفيق لطاعته"[2]، ثم تذكر الآيات صورتين نقيضتين للطاعة هما طاعة الله وطاعة الشيطان ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱلطَّٰغُوتِ فَقَٰتِلُوٓاْ أَوۡلِيَآءَ ٱلشَّيۡطَٰنِۖ إِنَّ كَيۡدَ ٱلشَّيۡطَٰنِ كَانَ ضَعِيفًا﴾ [النساء: 76]، يقول الطبري" يعني تعالى ذكره الذين صدقوا الله ورسوله وأيقنوا بموعود الله لأهل الإيمان به﴿يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ يقول: في طاعة الله ومنهاج دينه وشريعته التي شرعها لعباده ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱلطَّٰغُوتِ﴾ يقول: والذين جحدوا وحدانية الله وكذبوا رسوله وما جاءهم به من عند ربهم ﴿يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱلطَّٰغُوتِ﴾ يعني في طاعة الشيطان وطريقه ومنهاجه الذي شرعه لأوليائه من أهل الكفر بالله، يقول الله مقوياً عزم المؤمنين به من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومحرضهم على أعدائه وأعداء دينه من أهل الشرك به"[3].

ثم تقرر الآيات بجلاء لا لبس فيه وجوب طاعة الرسول عليه الصلاة والسلام، فتدخلها ضمن طاعة الله عز وجل: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ

(1) المرجع السابق، مج3، ج5، ص111.
(2) الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، مرجع سابق، ج5، ص162.
(3) المرجع السابق، ج5، ص169.

﴿وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ عَلَيۡهِمۡ حَفِيظٗا﴾ [النساء: 80]، ذكر الطبري" وهذا إعذار من الله إلى خلقه في نبيه محمد صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى ذكره لهم من يطع منكم أيها الناس محمداً فقد أطاعني بطاعته إياه، فاسمعوا قوله وأطيعوا أمره، فإنه مهما يأمركم به من شيء فمن أمري يأمركم، وما نهاكم عنه من شيء فمن نهيي، فلا يقولن أحدكم إنما محمد بشر مثلنا يريد أن يتفضل علينا"[1]، ثم تبين الآيات حقيقة الطاعة الواجبة للرسول عليه الصلاة والسلام، معرضّة بمفهوم الطاعة لدى المنافقين، الذي يقترن بتبييت المعصية والمخالفة: ﴿وَيَقُولُونَ طَاعَةٞ فَإِذَا بَرَزُواْ مِنۡ عِندِكَ بَيَّتَ طَآئِفَةٞ مِّنۡهُمۡ غَيۡرَ ٱلَّذِي تَقُولُۖ وَٱللَّهُ يَكۡتُبُ مَا يُبَيِّتُونَۖ فَأَعۡرِضۡ عَنۡهُمۡ وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلًا﴾ [النساء: 81]، قال الطبري: "يعني بذلك جل ثناؤه بقوله ﴿وَيَقُولُونَ طَاعَةٞ﴾ يعني الفريق الذين أخبر الله عنهم أنهم لمّا كتب عليهم القتال خشوا الناس كخشية الله أو أشد خشية، يقولون لنبي الله صلى الله عليه وسلم إذا أمرهم بأمر: أمرك طاعة ولك منا طاعة فيما تأمرنا به وتنهانا عنه ﴿فَإِذَا بَرَزُواْ مِنۡ عِندِكَ﴾ يقول فإذا خرجوا من عندك يا محمد ﴿بَيَّتَ طَآئِفَةٞ مِّنۡهُمۡ غَيۡرَ ٱلَّذِي تَقُولُۖ﴾ يعني بذلك جل ثناؤه غيَّر جماعة منهم غير الذي تقول لهم"[2]، وهذا الأمر تؤكده الآية التي تليها: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَۚ وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا﴾ [النساء: 82]، قال الطبري: "يعني جل ثناؤه بقوله ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَ﴾ أفلا يتدبر المبيّتون غير الذي تقول لهم يا محمد كتاب الله فيعلموا حجة الله عليهم في طاعتك واتباع أمرك"[3].

تمثل الآيات السابقة من سورة النساء وحدة موضوعية يتبين من خلالها أن مفهوم الطاعة السياسية لا يمكن النظر إليه بمعزل عن الأمر بالحكم بالعدل وأداء الأمانات، وأنه يرد في سياق الأمر بالاحتكام إلى الله وإلى الرسول، ويندرج تحته. وبذلك فإن هذا المفهوم يعد مفهوماً مندرجاً بكليته تحت مبدأ

(1) المرجع السابق، ج5، ص177.
(2) المرجع السابق، ج5، ص177.
(3) المرجع السابق، ج5، ص179.

حاكمية الشريعة، وخادم لها ومنضبط بمقتضياتها، وهو في التصور القرآني لا يفهم إلّا على هذا النحو.

5 - خصائص الرؤية الإسلامية لمفهوم الطاعة السياسية

مفهوم الطاعة السياسية مفهوم مركب من لفظين "الطاعة" و"السياسية"، أما لفظ الطاعة فقد سبق بيانه ووضحت دلالاته في المصادر التأسيسية، وأما كلمة "السياسية" فهي صفة يراد بها تحديد المجال الذي يتحرك فيه المفهوم. وهذه الصفة تنقل دلالات لفظ الطاعة من أفقها الروحي باعتبار أن فكرة الطاعة هي فكرة ارتبطت بحاجة الإنسان الروحية إلى الله في المقام الأول -كما بينا في الفصل الأول من هذا الكتاب- إلى المجال السياسي. والصياغة النظرية التي نقدمها لهذا المفهوم، تتغيا التمييز بين حقلين متمايزين يتحرك فيهما مفهوم الطاعة، أحدهما ديني والآخر سياسي، فتصبح الطاعة السياسية على عكس الطاعة الدينية نسبية، ومحددة، ومؤقتة، ومحكومة بالسياقات العامة، ومنضبطة بإطار مرجعي أعلى، ومفتوحة أمام عملية تقنين وتعديل وقراءة متواصلة ومتجددة.

وفقا لذلك فإن مفهوم الطاعة السياسية في المصادر التأسيسية يتمتع بخاصيتين أساسيتين:

الخاصية الأولى: أنه مفهوم منضبط الدلالة من حيث هو مفهوم مؤسَّس على الشرع، ومتسق مع بنيته الكلية.

الخاصية الثانية: أنه مفهوم مفتوح الدلالة، فانضباطه بالإطار الشرعي لا يعني أنه مفهوم مغلق، فهو قادر على اكتساب المزيد من العناصر الدلالية التي تكشف عن جوانبه غير المرئية، وتجلّي معانيه الخفية، التي تتسق مع الإطار اللغوي والاصطلاحي والمعرفي.

إن الحاجة للانتقال بالمفاهيم من المستوى الكلي: الدائرة العقدية، إلى المستوى الجزئي: الدائرة السياسية، في إطار الحالة الإيمانية العامة، هو عمل معرفي تسوّغه محدودية العمل المعجمي الذي لا يستطيع أن يفصح عن

الدلالات الحقيقية للمفاهيم، بسبب تداخل المعاني وانفتاحها على بعضها بعضاً، وكذلك فإن دلالة أي مفهوم تظل ساكنة ومثيرة للبس ما لم تؤطر في سياق مجال تداولي محدد، فالاكتفاء بالقول بأن الطاعة هي الانقياد عمل ملتبس، فدلالة الانقياد إذا ما وردت مستقلة عن مجالها التداولي قد لا تفيد شيئاً، وفكرة "المجال التداولي" هي التي تسمح بالتمييز بين الانقياد لله والانقياد لغيره، وعند ذلك لا يصبح لدلالة الانقياد المعاني نفسها، فهي عندما ترد في الدائرة الإيمانية تثير معاني لا تثيرها عندما ترد في الدائرة السياسية، وهنا تبرز وظيفة وصف الطاعة بـ"السياسية" بكون ذلك الوصف يساعد في الكشف عن الدلالات السياقية الحقيقية لألفاظ تبدو لغوياً متجانسة.

وكذلك فإنّ التهيئة المعرفية لمفهوم الطاعة التي قدمها الكفوي بفك ارتباط الطاعة بالعبودية، تؤمّن نقل هذا المفهوم إلى المجال السياسي دون أن تعلق به أي من الدلالات المرتبطة بمفهوم العبودية، ويتم ذلك بوصف مفهوم الطاعة السياسية -من الناحية العملية- تعبيراً عن كيفيات متمايزة من مسلكيات التعامل مع السلطة السياسية لها مساقها الخاص وليس فرعاً للطاعة الدينية (التعبدية أو التصديقية). وإذا كان المفهوم يمارَس بطبيعة الحال ضمن منظومة الخطاب الشرعي المتكاملة، فإنه لا يندرج تحت مفهوم الطاعة الدينية بحال، فالطاعة الدينية مفهوم عقدي، أما الطاعة السياسية فمفهوم سياسي استخلافي، وإن تعددت جوانبه الفقهية والقانونية المرتبطة بالمجال التشريعي.

على أن ما سبق من تحديد لمفهوم الطاعة لا يعني عدم ارتباطه بالإيمان، وإنما يشير إلى أن الطاعة السياسية ليست جزءاً من أجزائه؛ إذ لا تدخل تحت خصوص مفهوم الإيمان الذي يعني التصديق بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدر خيره وشره، وهكذا فإن ارتباط الطاعة السياسية بالإيمان نابع من الوظيفة الاستخلافية وخضوع هذه الوظيفة لمحددات الإيمان، وهو صحيح من هذه الوجهة فقط، فهو ارتباط عموم ينظر إليه من زاوية شمول الإيمان لكل أعمال الفرد المؤمن بما فيها مسلك الطاعة، وليس ارتباط خصوص يضع الطاعة تحت مقتضيات الإيمان، ويرتب عليها الإيمان أو الكفر، فبمقدور المرء أن يكون مؤمناً حتى مع عدم طاعته للسلطة

السياسية، وهذا بخلاف الحال في طاعة الله والرسول، وهذا التمييز له أهميته من حيث أن ممارسة مفهوم الطاعة السياسية تحت ظلال الطاعة الدينية قد يوصل إلى مرحلة من الفهم يتطابق فيها الأمران، بما يترتب على ذلك من لبسٍ وتعدٍ، وقد يظهر ذلك عندما تنسجم السلطة السياسية مع متطلبات الشريعة، فيدفع ذلك إلى الاعتقاد بأن طاعتها هي عين طاعة الله ورسوله.

إن من المهم القول إن اقتران طاعة الله ورسوله بطاعة أولي الأمر في سياق الخطاب القرآني، ليس أكثر من إلزام للسلطة السياسية بالعمل وفقاً لأحكام الشرع ومقاصده، وليس إلغاء للحدود الفاصلة بين طاعة الله والرسول وطاعة أولي الأمر، وهذا أقصى ما يوصل إليه تأمل المفهوم في السياق القرآني.

وفقاً لذلك، فإن الطاعة الدينية تمثل نسقاً مفاهيمياً مغلقاً لا يمكن الوثوب إليه؛ إذ هو لا يقبل المماثلة أو المجانسة أو الاندراج تحت أي من مدركاته. وعلى ذلك فإن الطاعة السياسية لا تمثل امتداداً للطاعة الدينية في المجال السياسي، وإنما هي تعبير عن تمثل قيمي وأخلاقي وتشريعي للإيمان والشريعة، وهي بذلك نسق خاص يتسم بالمحدودية والنسبية، فالأمر بطاعة أولي الأمر ارتبط بالأمر بالشورى، واقترن الأمر بأداء الأمانات، والحكم بالعدل، والرد إلى الكتاب والسنة، وهذا يجعل مفهوم الطاعة السياسية خاضعاً لكثير من التحديدات النابعة من الشريعة ومن الأمة في الوقت ذاته بوصفها المعنية بالاستخلاف.

كما أن المفهوم يحمل في بنيته حدوده المعرفية، وتعريضه لنسق الخطاب القرآني يكشف عن تلك الحدود بيسر، فالله عز وجل يقول: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ﴾ [النساء: 80]، ومتى ما ذكرت طاعة الله اقترنت بها طاعة الرسول، فيجعل طاعة الرسول طاعة لله عز وجل بكل ما يترتب على ذلك من إلزامات، والأمر على خلاف ذلك في أولي الأمر، وذلك منسجم مع وظيفة مفهوم الطاعة السياسية في الخطاب القرآني، بوصفه أداة لإظهار العدل -كما يذكر ابن عاشور- ووسيلة لتحقيق حاكمية الشريعة؛ إذ إنّ مفهوم الطاعة السياسية يعد مفهوماً خادماً في المنظومة القيمية الإسلامية، وليس قيمة عقدية عليا.

من جهة أخرى فإن مفهوم الطاعة السياسية يحيل إلى معادله المعرفي وهو العصيان السياسي، فالطاعة ضدها العصيان، حيث تعرف الطاعة بأنها الإتيان بالمأمور به واجتناب المنهي عنه، وخلافها العصيان[1]، والعلاقة بينهما تعد شرطاً لتحقيق التوازن الداخلي لكلا المفهومين؛ إذ لا يعني الأمر بالطاعة نهي عن المخالفة والعصيان. وقد قرر الغزالي قاعدة أصولية في هذا الشأن مفادها أن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده، فنجده يقول: "ولا نسلّم أيضاً أن ضرورة كل آمر بالشيء أن يكون ناهياً عن ضده، بل يجوز أن يكون آمراً بضده، فضلاً عن أن يكون لا آمراً ولا ناهياً"[2]، وبالالتفات إلى الضوابط التي وردت في الشريعة نجد أنها تجعل العصيان -في حال خروج الحاكم عن مقاصد الشريعة- تجسيداً لطاعة الله ورسوله، فالعصيان ليس قيمة مذمومة بحد ذاتها في إطار التصور القرآني للمفهوم، فكما ورد الأمر بالطاعة فقد ورد الأمر بعدم الطاعة في العلاقات البشرية عموماً، كقوله تعالى في علاقة الأبناء بالآباء﴿وَإِن جَٰهَدَاكَ لِتُشۡرِكَ بِي مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٞ فَلَا تُطِعۡهُمَآۚ إِلَيَّ مَرۡجِعُكُمۡ فَأُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾ [العنكبوت: 8]، وقوله عز وجل: ﴿وَلَا تُطِيعُوٓاْ أَمۡرَ ٱلۡمُسۡرِفِينَ﴾ [الشعراء: 151].

وعليه فإن مفهوم الطاعة السياسية لا يتضمن تحديداً قيمياً للعلاقات البشرية في المجال السياسي، تجعل من الميسور القول إن الطاعة السياسية قيمة إيجابية بحد ذاتها على الدوام، وأن العصيان عكس ذلك على الإطلاق؛ إذ إن وقوع مفهوم الطاعة السياسية تحت هيمنة مبدأ حاكمية الشريعة يجعله مستوعباً للحق الشرعي في العصيان وباعثاً عليه في بعض الحالات، وهذا ما يسبغ على المفهوم توازناً داخلياً بوصفه مفهوماً مؤسساً على الشرع ويدور معه.

إن الفرق بين الطاعة والعصيان هو أن الطاعة تقوم على أساس الاعتراف بشرعية السلطة السياسية أو ضرورتها، وبالتالي فإن مفهوم الطاعة السياسية هو وصف لكل سلوك يترتب عليه تمكين السلطة من القيام بمهمة قيادة المجتمع،

---

(1) الصلاحات، **معجم المصطلحات السياسية في تراث الفقهاء**، مرجع سابق، ص163.
(2) الغزالي، **المستصفى في علم الأصول**، مرجع سابق، ص65.

ومساعدتها في أداء وظائفها ومهامها، وتندرج تحت ذلك كثير من العمليات كأداء الحقوق، والنصرة، والمناصحة، والتفاعل والاستجابة، وتندرج تحت مفهوم الطاعة السياسية كثير من العمليات الأخرى التي يكون هدفها ترشيد السلطة، أو رفع كفاءة أدائها، ومن ضمنها الاحتجاج بغرض الضغط والتأثير، والامتناع الجزئي عن الطاعة، والاختلاف وممارسة التنازع معها، والتغيير الجزئي للسلطة لضمان عمل بقية مؤسساتها[1].

أما العصيان فهو حالة من عدم الاعتراف بشرعية السلطة أو ضرورتها، وقد يكون كلياً أو جزئياً، ويتضمن جميع العمليات التي تهدف إلى شل فاعلية السلطة، وتعطيل قيادتها للمجتمع، وإعاقة أدائها لوظائفها، أو تغييرها تغييراً كلياً. وهكذا فإن التمييز بين الطاعة والعصيان -باستيعاب معطيات المستويات التحليلية الثلاثة المعجمي والاصطلاحي والمعرفي- يتم على أساس وظيفي، ويجد تفسيره في مجموع العمليات التي يقوم بها الفرد أو الجماعة في العلاقة بالسلطة السياسية، وما إذا كانت تلك العمليات تنسجم مع قيادة السلطة للأمة أم لا.

وبذلك فإن الطاعة السياسية مفهوم يعبر عن حالة من التفاعل المستمر بين السلطة والأمة، ويتضمن عمليات عدة من جهة الأمة في إطار التزامات مقابلة من جهة السلطة السياسية كالشورى، والتزام البيعة، والحكم بالشريعة، وحسن الأداء، والإنجاز المجتمعي. والطاعة السياسية ليست عملية تسير في اتجاه واحد؛ إذ تفترض مجموعة من الاستجابات النظامية من قبل السلطة وتحقيق حالة من الشرعية أو الضرورة تضمن تحقيق التكامل والتفاعل الإيجابي بين السلطة والأمة، وهي بذلك لا تمارس في فراغ، وإنما في إطار تعاقدي

---

(1) سنرى لاحقاً كيف تم تضييق مفهوم الطاعة السياسية بحيث بات يقتصر فقط على العمليات الإيجابية تجاه السلطة السياسية، اعتماداً على بعض الأحاديث النبوية التي تحذر من مفارقة الجماعة ولو بمقدار شبر فقدفسر بعضهم هذه الجملة بأنها تمنع مخالفة الإمام ولو في أقل الأمور شأناً، وبحسب هذا الفهم تصبح الطاعة السياسية تعبيراً عن حالة من التطابق والانسجام التام مع السلطة السياسية، بحيث إن المخالفة -وإن قلت وبغض النظر عن مقصودها- تعد خروجاً عن الطاعة.

لحقوق والتزامات متبادلة، وكذلك فإنها ليست موقفاً ثابتاً من السلطة السياسية، أو التزاماً قبلياً يرتبط بمسلكيات نمطية في إطار علاقة آلية وغير تفاعلية.

وفي الوقت ذاته لا تقوم الطاعة السياسية على افتراض حالة مثالية للعلاقة بين السلطة والأمة يتحقق فيها التناغم والانسجام التام بين الطرفين، سواء من حيث الأهداف أو العمليات. فمفهوم الطاعة السياسية بطبيعته مفهوم تفاعلي يأخذ بالحسبان التغير الفعلي في مستوى العلاقات والتفاعلات السياسية، ويستوعب صورها وأشكالها المختلفة. ومن هذه الزاوية فإنه ينفتح على عمليات أخرى تبدو مغايرة له، كالخروج والعصيان، فتلك العمليات وإن لم تدخل تحت مفهوم الطاعة السياسية، إلا أن ممارستها تحت سقف الشرعية الدينية والسياسية في حالة انحراف السلطة قد يكون تعبيراً عن تطور في مفهوم الطاعة السياسية في الوعي الاجتماعي، ومقدمة لنمط جديد من الممارسات التفاعلية التي يتيحها السياق التطوري للمفهوم.

ومن المهم توضيح أن مفهوم طاعة أولي الأمر الذي تحدد في بيئة النص القرآني بخصائصه ومواصفاته وشروطه، هو أحد عناصر مفهوم الطاعة السياسية وليس جميعها، فالممارسة السياسية التاريخية للمسلمين أنتجت أنماطاً متعددة من السلطات السياسية، التي لا تندرج تحت مفهوم أولي الأمر، كالسلطة الجائرة، والمتغلبة، والفاسقة، والمستأثرة، والمستبدة، والعسكرية، والوراثية، والعلمانية، والشيوعية وغيرها، وهي أنواع من السلطات السياسية تتمايز من حيث المحتوى عن سلطة أولي الأمر بمضمونها القرآني، وتندرج تحت مفهوم "نظم الضرورة"، لذلك فإن مفهوم الطاعة السياسية يشمل جانبين هما: طاعة أولي الأمر، وطاعة "نظم الضرورة"، أو الطاعة الشرعية، وطاعة الضرورة.

وأساس التمييز بين النظم الشرعية ونظم الضرورة هو المحتوى القيمي لكليهما، فالنظم الشرعية تقوم على قيم: العدل، والمساواة، والتكافل، والحرية، والإنجاز الحضاري، والأمن الاقتصادي، والوحدة، والعمران

وغيرها. والطاعة السياسية تمارس هنا بمدلولها الشرعي، وآلياتها التفاعلية هي: الشورى، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

أما "نظم الضرورة" فتبتعد عن منظومة القيم والقواعد الإسلامية بصورة أو بأخرى، وتقوم على مجموعة من "قيم الحد الأدنى" كـ: الإنجاز المادي، وإشباع الحاجات الضرورية، وحفظ النظام العام، وحفظ الأمن الاجتماعي، وحفظ الشكل الظاهري للدين، وآلياتها التفاعلية هي: القهر السياسي، والتغلب، والتوريث. والطاعة السياسية لا تمارس هنا بمدلولها الشرعي، وإنما بتقديراتها الواقعية تعبيراً عن نوع من القابلية السياسية وليس الشرعية الدينية.

الفصل الثالث

تشكّل المفهوم: المضامين الفقهية والأبعاد العقدية

في هذا الفصل نقوم بتحليل تطور مفهوم الطاعة السياسية في نسقي الفقه وعلم الكلام، عبر تسليط الضوء على منهجية التعامل الفقهي مع الظاهرة السياسية عموماً ومشكلة الطاعة السياسية على وجه الخصوص. وسيتم في هذا الفصل بيان خصائص التناول الفقهي، وملاحظة الظروف والمعطيات التي تشكلت وفقاً لها الرؤية الفقهية لمفهوم الطاعة السياسية منذ مرحلة مبكرة من التاريخ الإسلامي، باختيار شخصيات ورموز تعكس حالة التنوع الاجتهادي في التعاطي مع هذا المفهوم قبل أن يجري تنميطه بدخول الفقه السياسي، والفقه عموماً، مرحلة التقليد. ونتناول الرؤية الكلامية لمفهوم الطاعة السياسية بتشعباتها المختلفة على المستوى العقدي، محاولين تلمس الوضعية العقدية التي اتخذها المفهوم في جدل الفرق المختلفة، وما إذا كانت قد أفقدته قابليته الاجتهادية، وهيأته لنوع من الممارسة الحدية كما يشير إليه تراث بعض تلك الفرق أم لا.

وفي كلا النسقين الفقهي والكلامي سنحاول ملاحظة حالات التغير التي لحقت بالمفهوم في مضامينه السياسية والمعرفية وأبعاده العقدية، وما نتج عن ذلك من إشكاليات، مستحضرين الخصائص العامة للمفهوم التي نتجت عن المحاولة التأصيلية في الفصل السابق. وسنحاول تتبع الأثر التاريخي ودوره في تشكيل الرؤيتين: الفقهية والكلامية لمفهوم الطاعة، ليمكن بعد ذلك عزل الأثر التاريخي بوصفه شرطاً لإعادة بناء المفهوم، كما سيرد في الفصل الخامس.

أولاً: الطاعة السياسية في النسق الفقهي

1 - فقه الطاعة السياسية: مرحلة التكوين

أ - نشأة وتطور الفقه السياسي:

يعرف الفقه بأنه العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية، وموضوعه فعل المكلف من حيث الوجوب والندب والحل والحرمة. ويعرفه أبو حنيفة (80-150هـ) بأنه علم النفس ما لها وما عليها[1]، وهذا التعريف يلقي الضوء على الحدود المعرفية للفقه بوصفه علماً يهتم -في المقام الأول- بتنزيل الأحكام الشرعية على المستوى الفردي، ويساعد في الوقت نفسه على تفهم منهجية هذا العلم القائمة على التعامل مع المشكلات السياسية بوصفها قضايا جزئية لا حقائق كلية عامة ومترابطة. وتمكن الإشارة إلى أن المنحى الفقهي في تجزئة الواقع السياسي مهد لانتقال بعض القضايا الكلية كقضية الإمامة إلى علوم أخرى لاحقة تاريخياً لنشأة الفقه، فأصبح موضوع الإمامة وشروطها أحد موضوعات علم الكلام، بل إن التناول الفقهي للمسائل السياسية ظل محكوماً -في مرحلة التقليد الفقهي على وجه الخصوص- بمنهجية علم الكلام فيما يطلق عليه الخطابي (ت388هـ) "الاستظهار بعلم الكلام" بعد عصر الأئمة[2].

إن الاهتمام بالوقائع الجزئية أكثر من الحقائق العامة جعل الفقه يبدو غير قادر على استيعاب القضايا المرتبطة بالدولة كونها ظاهرة جمعية، فالرؤية الفقهية للدولة تركزت -بالدرجة الأولى- على الجانب القانوني وتحديداً العقوبي، لذلك نجد الفقه الحنفي -مثلاً- يتعرض لموضوع الإمامة وسلطة أولي الأمر عند مناقشته قضية التعازير وحدّ الزنى، وكذلك فإن الأحكام

---

(1) القنوجي، صديق بن حسن. **أبجد العلوم**، تحقيق: عبد الجبار زكار، بيروت: دار الكتب العلمية، 1978م، ج2، ص400.

(2) الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم. **معالم السنن**، بيروت: المكتبة العلمية، ط.2، 1401هـ/ 1981م، المقدمة، ص5.

الشرعية موضوع الفقه تتعلق -عند فقهاء الشافعية- إما بأمر الآخرة وهي العبادات أو بأمور الدنيا، وهذه الأخيرة " إما أن تتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات، أو ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات، أو باعتبار المدينة وهي العقوبات"[1]. ولفظ المدينة يشير في الخطاب الفقهي إلى الدولة بوصفها أداة لتنفيذ العقوبات الشرعية، لذلك يبدو طبيعياً أن تتناثر الموضوعات المرتبطة بالإمامة على أبواب الفقه المتعددة، ويبدو من الطبيعي كذلك أن يتأخر ظهور نظرية سياسية فقهية حتى القرن الخامس الهجري (على يد الفقيه الماوردي)؛ أي بعد أن فقد علم الكلام قدرته على الإسهام النظري في بناء المعارف السياسية الإسلامية.

وإجمالاً يمكن القول إن الفقه لم ينشأ وفق تصور نظري كلي يمكن وفقاً له تقديم مقاربات عامة لقضايا المجتمع المسلم، فالهدف من الاشتغال الفقهي كان تلبية حاجة المجتمع لمعرفة الأحكام الشرعية، وتقديم إجابات وحلول شرعية لقضايا التعاملات الفردية والجماعية، وبالتالي فإن ما لحق بالفقه من تطور يرجع إلى مواكبته لوقائع الحياة الجزئية، وليس إلى تصديه للمشكلات الفكرية العامة[2]، وهو ما سبب تضخماً لبعض أبواب الفقه وضموراً لبعضها الآخر، خاصة المتصلة بالجانب السياسي، وهذه الطبيعة العملية للفقه هي وراء محدوديته في استيعاب الظاهرة السياسية بتعقيداتها المختلفة، وبخاصة في المراحل الأولى من نشأته. وفي هذا الشأن يمكن أن نلحظ تطورين مهمين أثَّرا في تعامل الفقه مع القضايا السياسية من منظور جزئي وليس كلي:

التطور الأول: جرت الاستعانة بالفقه لتحديد التوجهات العامة للخلافة، وهنا اتسم العمل الفقهي بعدم الاستقلال بالفتوى في الأمور العامة، فقد كان الخليفة الثاني عمر بن الخطاب يجمع الصحابة ليستخرج آراءهم في مسائل مستجدة تواجه الخلافة، كاستحداث الدواوين، وقسمة الفيء وغيرها. ومن

---

(1) القنوجي، **أبجد العلوم**، مرجع سابق، ص400.

(2) سراج، محمد أحمد. **نظرات عامة في تاريخ الفقه الإسلامي تطوره تأثيره في القوانين الغربية "قضية تطبيقية"**، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1990م، ص67.

خلال المناقشات التي كانت تجري كان يتم التوصل إلى رأي فقهي يتحول فيما بعد إلى توجه سياسي يلتزم الخليفة بتنفيذه، ومن هنا كان الاعتناء بقوة الدليل وبيان الحجة في مرحلة المناقشات، نظراً لأهمية ما يترتب عليها من التزامات متبادلة. مع ذلك يبدو أن هذه العملية لم تكن تخلو من صعوبات؛ إذ كان يغيب عن بعض الآراء الفقهية المنظور العام للمسائل المعروضة، وتقدير الأبعاد السياسية لها. فعندما رفض الخليفة عمر بن الخطاب قسمة سواد العراق بسبب ما يمكن أن يحدثه من تراكم لثروات الفاتحين، عارضه عدد من فقهاء الصحابة وفي مقدمتهم بلال بن رباح. وينقل القاضي أبو يوسف في كتابه "الخراج" أن الخليفة كان يقول "اللهم اكفني بلالاً وأصحابه"[1].

إن شعور الخليفة بتقييد الفقه لخياراته السياسية لم يكن هو السبب وراء تلك الشكوى، ولم يكن السبب كذلك نفور الخليفة من آلية الاجتهاد الجماعي بكونها أداة جرى التوافق عليها في إدارة الشؤون العامة للخلافة ضمن نظام الشورى الإسلامي، إن السبب يرجع -في تقديرنا- إلى معرفة الخليفة بالطبيعة الخاصة والأبعاد المستقبلية للقضايا السياسية في مقابل محدودية الإدراك الفقهي لذلك.

التطور الثاني: ظهر منذ النصف الثاني من خلافة عثمان، فقد شهدت تلك الحقبة تراجعاً لدور الفقه الجماعي في مواجهة المشكلات التي تعرضت لها الخلافة، وبذلك حلت الاجتهادات الفردية محل الاجتهاد الجماعي، سواء فيما يتعلق بإدارة شؤون الخلافة أو فيما يتصل بمعارضة بعض سياسات الخليفة. وشهدت خلافة الإمام علي بن أبي طالب تنوعاً في اجتهادات الصحابة وآرائهم، اختفت معه إمكانية التوصل إلى حلول جماعية لمواجهة "أحداث الفتنة" التي كانت قد بدأت منذ أواخر عهد الخليفة السابق. ويبدو أن المشكلة لم تكن في التنوع الاجتهادي وإنما في الانتقال من الاجتهاد النظري إلى الموقف العملي الفردي خارج نطاق آلية الشورى، في وقت

(1) ابن إبراهيم، أبو يوسف يعقوب. **كتاب الخراج**، بيروت: دار المعرفة، 1399هـ/ 1979م، ص35.

تحولت فيه الدولة إلى قضية خلافية وليس إطاراً مرجعياً جامعاً.

والتحرك الفردي ببعديه النظري والعملي في ظروف الفتنة قطع الطريق أمام التفكير الجماعي في حل المشكلات العامة، وأفقد الفقه -وهو لا يزال في بدايته- القدرة على استيعاب مشكلات سياسية ذات طبيعة مغايرة لتلك التي درج على التعاطي معها في أوقات الاستقرار السياسي. في هذا الصدد يؤثر عن ابن عمر قوله في وصف أحداث الفتنة بين الإمام علي ومعاوية رضي الله عنهما "غير أنه جاء أمر فيه السيف ولا أعرفه"[1]، ويندرج تحت هذا السياق قول محمد بن مسلمة في رده على خطاب أرسله إليه معاوية: "... فلما كان كسرت سيفي، ولزمت بيتي واتهمت الرأي على الدين؛ إذ لم يصح لي معروف آمر به، ولا منكر أنهى عنه"[2]، ويذكر ابن الأثير أن عبد الله ابن عمر رجع إلى المدينة وأهلها يقولون: "والله ما ندري كيف نصنع، إن الأمر لمشتبه علينا ونحن مقيمون حتى يضيء لنا"[3]، وذلك حين ندبهم الإمام علي للخروج لملاقاة طلحة والزبير بعد أن تغلبوا على واليه على الكوفة عثمان ابن حنيف. وينقل الطبري عن الزبير بن العوام قوله عند خروجه إلى البصرة للطلب بدم عثمان: "ما كان أمر قط إلا علمت موضع قدمي فيه غير هذا الأمر فإني لا أدري أمقبل أنا فيه أم مدبر"[4].

تظهر الأقوال السابقة الحيرة العامة لدى الكثير من فقهاء الصحابة تجاه المشكلات السياسية الجديدة، وهو أمر يبدو طبيعياً بالنظر إلى جسامة تلك الأحداث وما اكتنفها من غموض وتداخل، والجدير بالملاحظة هو أن بناء المواقف الفقهية تم على أساس استقراء جزئي لبعض النصوص وبعض جوانب الظاهرة السياسية، فقد رأى بعض الصحابة أن مقتل الخليفة عثمان ظلماً لا يسقط بيعته، وأن استمرار بيعته يقتضي الاقتصاص له من قتلته أولاً، في حين

(1) الدينوري، **الإمامة والسياسة**، مرجع سابق، ص49.
(2) المرجع السابق، ص85.
(3) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، مرجع سابق، مج3، ص99.
(4) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، مرجع سابق، ج4، ص476.

نظر طرف آخر إلى ضرورة وجود بيعة جديدة، ثم النظر بعد ذلك في مسألة القصاص من قتلة الخليفة السابق، وعظّم طرف ثالث سفك دماء المسلمين بغير حدث يستوجب ذلك فاعتزل الفريقين.

يمكن أن نلحظ أيضاً أن الإدراك الفقهي للمشكلات السياسية ارتبط بظروف الاختلاف على السلطة: استمرار شرعية خلافة عثمان، ثم بيعة الإمام علي. وهذا يعني أن الفقه واجه قدراً كبيراً من المشكلات السياسية الجديدة مصدرها السلطة وليس المجتمع، في الوقت الذي كانت فيه أغلب فتاوى الفقهاء وتراث الأحكام القضائية تدور على مشكلات اجتماعية وليس سياسية. ومن الواضح أن الفقه لم يكن معداً للتعامل مع قضايا من هذا النوع، خاصة وأن خلافة أبي بكر وعمر لم تشهدا قضايا خلافية كبرى، وتقعيد الفقه لم يكن قد حدث بعد، الأمر الذي دفع إلى الاستنجاد بالأدلة الجزئية في ظل غياب قواعد وأصول منهجية يمكن أن توجه التفكير الفقهي في المسألة السياسية.

في هذا الوسط الخلافي المشوب بمشكلات سياسية معقدة، وتراث فقهي تشكل بمجمله من استقراء جزئي لوقائع الحياة الاجتماعية، خضع مفهوم الطاعة السياسية لتقييمات متباينة، ورؤى اجتهادية متعددة، وظل مرتبطاً بالممارسة الفقهية الاجتهادية التي ظهرت في مناخ الفتنة وتأثرت بظروفها.

ب - الطاعة السياسية لدى فقهاء الصحابة:

يذكر ابن القيم أن "الذين حفظت عنهم الفتوى من أصحاب رسول الله ﷺ مائة ونيف وثلاثون نفساً ما بين رجل وامرأة، وكان المكثرون منهم سبعة: عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وعبد الله بن مسعود، وعائشة أم المؤمنين، وزيد بن ثابت، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر"[1]، لكن

---

(1) ابن القيم، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج1، ص12. ويشير ابن خلدون إلى أن الصحابة لم يكونوا جميعهم من أهل الفتيا، وإنما اختص ذلك بطائفة منهم كان يطلق عليها وصف "القراء" ثم الفقهاء والعلماء بعد ذلك. انظر:
- ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص798.

ابن القيم يعود فيعتبر أربعة من هؤلاء الصحابة فقط بمثابة مدارس فقهية شكلت المصادر الأساسية للفقه الإسلامي فيقول: "والدين والفقه والعلم انتشر في الأمة عن أصحاب ابن مسعود وأصحاب زيد بن ثابت وأصحاب عبد الله بن عمر وأصحاب عبد الله بن عباس فعلم الناس عامته عن أصحاب هؤلاء الأربعة [...] فأما أهل المدينة فعلمهم عن أصحاب زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر، وأما أهل مكة فعلمهم عن أصحاب عبد الله بن عباس، وأما أهل العراق فعلمهم عن أصحاب عبد الله بن مسعود"[1].

قد يصدق هذا التصنيف الذي قدمه ابن القيم على المسائل الفقهية الخاصة من معاملات وغيرها، لكنه لا ينطبق بحال على الفقه السياسي؛ أي مجموع الأحكام والمواقف والخبرات التي مارسها المسلمون في علاقتهم بالسلطة السياسية. لقد خرج أهل المدينة على يزيد بن معاوية مخالفين في ذلك ابن عمر الذي امتنع عن الخروج. وخرج أهل الحجاز مع ابن الزبير ثم بايعوا له بالخلافة على خلاف موقف ابن عباس. أما ثقافة عدم الخروج التي سادت المدينة والحجاز فيما بعد فتعود إلى سبب سياسي بالدرجة الأولى، تمثل في القمع الشديدة التي قوبل بها خروج أهل المدينة وأهل مكة في عهدي يزيد بن معاوية وعبد الملك بن مروان، وليس إلى اجتهادات عبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس الفقهية.

إن من الصعوبة بمكان القول بوجود مصدر واحد يعزى إليه الفقه السياسي لأهل كل بلد، فالاختيارات السياسية الفردية والجماعية للمسلمين كانت متداخلة، ومورست في ظل عوامل واقعية متعددة، لا علاقة لها بمسار التطور الفقهي في الكثير من الأحيان.

- **الطاعة السياسية في فقه عبد الله بن مسعود:**

توفي عبد الله بن مسعود رضي الله عنه على أرجح الروايات في خلافة عثمان بن عفان سنة 32هـ، وهذا يعني أنه لم يشهد أحداث الفتنة التي انتهت بقتل

(1) ابن القيم، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ص21.

الخليفة، لكن المصادر تنقل أنه كان على خلاف مع الخليفة عثمان، وأن العطاء من بيت المال قطع عنه مدة عامين قبل وفاته[1]. والحدث الأبرز الذي تنقله المصادر التاريخية هو تولي عبد الله بن مسعود الكوفة للخليفة عثمان، ويبدو أن ذلك حدث قبل وقوع الخلاف بينهما بسبب توحيد المصحف، فالذهبي (673- 748هـ) ينقل عن الزهري أن إسناد الخليفة عثمان مهمة جمع المصاحف إلى زيد بن ثابت كان سبب اعتراض ابن مسعود، ومما ذكره في ذلك أن ابن مسعود جمع أهل الكوفة وخطب فيهم قائلاً: "غلوا مصاحفكم كيف يأمروني أن أقرأ على قراءة زيد بن ثابت وقد قرأت من في رسول الله صلى الله عليه وسلم بضعاً وسبعين سورة، وإن زيداً ليأتي مع الغلمان له ذؤابتان"[2]: إشارة إلى صغر زيد بن ثابت وقدم إسلام ابن مسعود. وإذا تجاوزنا ما يوحي به كلام الذهبي من أسباب شخصية للخلاف، فان إصرار عبد الله بن مسعود على الاحتفاظ بمصحفه مصدره قناعته بسابق علمه بالقرآن الكريم وصحبته للرسول عليه الصلاة والسلام، فالروايات تجمع أنه كان من أعلم الصحابة بالقرآن الكريم، قال عبد الله بن عمرو: "سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "استقرئوا القرآن من أربعة: من عبد الله ابن مسعود وأبي بن كعب ومعاذ بن جبل وسالم مولى حذيفة"[3]، وكذلك فقد حظي ابن مسعود بالمنزلة نفسها في عهد الخليفتين أبي بكر وعمر. فعندما ولاه عمر بن الخطاب الكوفة كتب إلى أهلها "إنني قد بعثت إليكم عمار بن ياسر أميراً وابن مسعود معلماً ووزيراً وهما من النجباء من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من أهل بدر فاسمعوا لهما واقتدوا بهما فقد آثرتكم بعبد الله على نفسي"[4].

---

(1) ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع الزهري. **الطبقات الكبرى**، بيروت: دار صادر، (د.ت.)، مج3، ج3، ص161.

(2) الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، بيروت: دار الكتاب العربي، 1989م، ج1، ص433.

(3) المرجع السابق، ص433.

(4) المرجع السابق، ص433.

تلك هي الحيثية العلمية التي واجه بها ابن مسعود "مشروع" توحيد المصحف. ومع كراهيته للخلاف فإنه في هذه المسألة اتخذ موقفاً مغايراً، لكن هذا الموقف المبدئي من توحيد المصحف ظل موقفاً فقهياً حتى النهاية، ولم يشأ ابن مسعود الذهاب أبعد من ذلك؛ إذ هو يعلم ويتفهم الأسباب التي دفعت الخليفة إلى توحيد المصحف[1]، وفي هذا الصدد يذكر ابن حجر أن عثمان لما عزل ابن مسعود عن الكوفة اجتمع عليه الناس "فقالوا أقم ونحن نمنعك أن يصل إليك شيء تكرهه، فقال: إن له علي حق الطاعة، ولا أحب أن أكون أول من فتح باب الفتن"[2].

يشير هذا الموقف إلى أن رفض ابن مسعود الخروج أو الامتناع على الخليفة كان التزاماً بحق الطاعة للخليفة، وكراهية للفتنة، ويبدو التلازم بين الطاعة واجتناب الفتنة واضحاً في فقه ابن مسعود السياسي، مع الأخذ بالحسبان تأثير عنصر تجنب المسؤولية التاريخية عن الفتنة الذي يكشف عنه قوله: "ولا أحب أن أكون أول من فتح باب الفتن". إن خيار تجنب الفتنة يظهر في فقه ابن مسعود عندما يكون البديل عن الطاعة هو الخروج والتمرد، وليس المعارضة المبنية على اختلاف الرأي. والتأمل في موقف ابن مسعود يشير إلى التزامه الكامل بالطاعة التنظيمية، فقد امتثل لأمر الخليفة عند عزله من منصبه، لكنه في الوقت نفسه استمر في معارضته مشروع توحيد المصحف بالطريقة التي سلكها الخليفة، بوصف ذلك قناعة ذاتية.

---

(1) يذكر ابن الأثير أن ابن مسعود نهى أصحابه في الكوفة عن ذم الخليفة عثمان بسبب جمع المصحف، فيقول: "ولما قدم إلى الكوفة قام إليه رجل فعاب عثمان بجمع الناس على المصحف، فصاح وقال: اسكت فعن ملأٍ منا فعل ذلك، فلو وليت منه ما ولي عثمان لسلكت سبيله". انظر:

- ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، مرجع سابق، مج3، ص9.

(2) ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد. **الإصابة في تمييز الصحابة**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1328هـ، ج2، ص370.

- **الطاعة السياسية في فقه زيد بن ثابت:**

مع أن زيد بن ثابت ﵁ عاصر جزءاً كبير من الأحداث التي عاشها المجتمع الإسلامي في صدره الأول؛ إذ توفي في عهد معاوية سنة 45هـ، إلا أن المصادر التاريخية لا تنقل الكثير عن مواقفه السياسية تجاه تلك الأحداث، وهو مالا يتناسب مع مكانته الفقهية المرموقة حيث كان "رأسا بالمدينة في القضاء والفتوى والقراءة والفرائض"[1]. لقد عرف عن زيد بن ثابت نفرته من الخلاف وحرصه على اجتماع الكلمة، فقد كان من قادة الأنصار القليلين الذين أيدوا اختيار أبي بكر للخلافة يوم السقيفة بعد أن اشتد الخلاف بين المهاجرين والأنصار آنذاك، وفي عهدي عمر وعثمان تولى زيد بن ثابت القضاء، وكان ممن عرض على عثمان النصرة بالقتال عندما حوصر الخليفة في داره، قال ابن سعد (168-230هـ) في الطبقات: "جاء زيد بن ثابت إلى عثمان فقال: هذه الأنصار بالباب يقولون إن شئت كنا أنصاراً لله مرتين، قال: فقال عثمان: أما القتال فلا"[2]، وجاء في الكامل لابن الأثير" وكثر الناس على عثمان ونالوا منه أقبح ما نيل من أحد، وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يرون ويسمعون، ليس فيهم أحد ينهى ولا يذب إلا نفير منهم زيد بن ثابت وأبو أسيد الساعدي وكعب بن مالك وحسان بن ثابت"[3].

يُظهِر هذا الموقف ميل زيد بن ثابت إلى قتال الخارجين على الخليفة، وهي بادرة تفهم في إطار الموقع التاريخي للأنصار وموقفهم السياسي الملتزم خط الخلافة، لكن هذا الموقف لم يمنع زيد بن ثابت من المشاركة ضمن الوفد الذي أرسل بقيادة علي بن أبي طالب لرد "المتمردين" عن المدينة. ومن الأهمية بمكان الحديث عن مهمة ذلك الوفد، بوصفها محاولة أخيرة بذلت لتجنب أحداث الفتنة، ونجم عنها ربط فكرة الطاعة السياسية بعنصر الزمن

(1) المرجع السابق، ج1، ص562.
(2) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، مرجع سابق، ج3، ص70.
(3) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، مرجع سابق، مج3، ص43.

وإخضاعها لمقتضيات الظرف السياسي، وهي المرة الأولى التي اقترب فيها التاريخ الإسلامي من وضع الطاعة السياسية في سياق حوار سياسي متكافئ بين الخليفة ومعارضيه، بعيداً عن قبليات سياسية ودينية تجعل الطاعة السياسية التزاماً ضميرياً لا يخضع لحركية الواقع السياسي ولا يتأثر بمتغيراته.

تبدأ المهمة -كما يرويها الطبري- بعد كتب تلقاها الخليفة عثمان من معارضيه تطلب إليه الرجوع عن سياسته وتنذره الثورة وسوء العاقبة، وبناء على مشورة من أهل بيته وبطانته استقدم الخليفة علي بن أبي طالب، وأخبره بشأن تلك الكتب قائلاً: "يا أبا حسن إنه قد كان من الناس ما قد رأيت، وكان مني ما قد علمت، ولست آمنهم على قتل، فارددهم عني فإن لهم الله عز وجل أن أعتبهم من كل ما يكرهون، وأن أعطيهم الحق من نفسي ومن غيري، وإن كان في ذلك سفك دمي، فقال له علي: الناس إلى عدلك أحوج منهم إلى قتلك، وإني لأرى قوماً لا يرضون إلا بالرضا، وقد كنت أعطيتهم في قدمتهم الأولى عهداً من الله لترجعن عن جميع ما نقموا فرددتهم عنك، ثم لم تف لهم بشيء من ذلك، فلا تغرني هذه المرة من شيء فإني معطيهم عليك الحق، قال: نعم فأعطهم فوالله لأفين لهم"[1]، ويضيف الطبري أن علياً خرج إلى الناس فقال لهم: "أيها الناس إنكم إنما طلبتم الحق فقد أعطيتموه، إن عثمان قد زعم أنه منصفكم من نفسه ومن غيره، وراجع عن جميع ما تكرهون، فاقبلوا منه ووكدوا عليه، قال الناس: قد قبلنا فاستوثق منه لنا، فإنا والله لا نرضى بقول دون فعل، فقال لهم علي: ذلك لكم، ثم دخل عليه فأخبره الخبر فقال عثمان: اضرب بيني وبينهم أجلاً يكون لي فيه مهلة، فإني لا أقدر على رد ما كرهوا في يوم واحد، قال له علي: ما حضر بالمدينة فلا أجل فيه، وما غاب فأجله وصول أمرك، قال: نعم، ولكن أجلني فيما بالمدينة ثلاثة أيام، قال علي: نعم، فخرج إلى الناس فأخبرهم بذلك، وكتب بينهم وبين عثمان كتاباً أجله فيه ثلاثاً على أن يرد كل مظلمة ويعزل كل عامل كرهوه، ثم أخذ عليه في الكتاب أعظم ما أخذ الله على أحد من خلقه من

(1) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، مرجع سابق، ج4، ص370.

عهد وميثاق، وأشهد عليه ناساً من وجوه المهاجرين والأنصار، فكف المسلمون عنه ورجعوا إلى أن يفي لهم بما أعطاهم من نفسه"[1].

إن طبيعة الحوارات التي دارات قبل تلك المهمة وفي أثنائها، تكشف عن تراجع فكرة الشرعية وإفساحها المجال لصيغة اتفاقية يعاد على أساسها بناء طاعة الخليفة، وهو ما رفضه الخليفة عثمان حين تمسك بشرعيته السياسية مضيفاً إليها عنصراً دينياً جعل من الصعب التأسيس التاريخي لقاعدة عزل الخليفة[2]. وإذا كان الخليفة عثمان قد نظر إلى المسألة من منظور الشرعية الدينية فاعتبر أن لا مشروعية للمطالبة بعزله طالما لم يقترف معصية دينية، فإن بعض الصحابة وإن وافقوه في مسألة عدم عزل الخليفة لانتفاء ما يوجب ذلك، إلا أنهم رأوا أن التسليم بشرعية الخليفة لا يمنع الاستجابة لمطالب المعارضين، وفي هذا الجانب وقف زيد بن ثابت، فنجد عنده التلازم بين حق الخليفة في الطاعة وواجبه في الإصلاح، وبالتالي فإن فكرة "الطاعة المشروطة" التي انتهت إليها تلك المهمة كانت حاضرة في فقهه السياسي بوصفها أحد معالم التعاطي مع الواقع السياسي في وقت الأزمة.

- **الطاعة السياسية في فقه عبد الله بن عباس:**

كان ابن عباس ﷺ من القلائل الذين لزموا دار الخليفة عثمان عندما حصره المتمردون. ويذكر الطبري أن ابن عباس كان يرى قتال المتمردين لولا أن الخليفة منعه من ذلك[3]، وقد بعثه الخليفة عثمان إلى مكة في موسم الحج، وهناك مكث ابن عباس حتى انقضى موسم الحج فعاد إلى المدينة وقد قتل الخليفة، ويبدو أنه كان يميل إلى الانتظار حتى تنجلي ظروف وملابسات مقتل الخليفة عثمان، فقد قال لعلي: "إنك والله لأن نهضت مع هؤلاء اليوم ليحملنك الناس دم عثمان غداً فأبى

(1) المرجع السابق، ج4، ص370.
(2) إشارة إلى قوله رضي الله عنه عندما طلب منع عزل نفسه: "فما كنت لأخلع سربالاً سربلنيه الله".
(3) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، مرجع سابق، ج4، ص447.

علي"[1]، إلا أنه عندما بويع للإمام علي بالخلافة كان ابن عباس ممن دخل في طاعته، وأشار عليه تثبيت بعض ولاة عثمان على الأمصار خاصة معاوية بن أبي سفيان لضمان طاعته. ومع أن الإمام علي رفض مشورته تلك، إلا أن ابن عباس لزمه وشهد معه كافة المواقع ضد خصومه، فكان واليه على البصرة، وكان على ميسرة جيشه في موقعة صفين.

ويبدو أن موقف ابن عباس كان صادراً عن رؤية فقهية أنضجتها مبالغة الطرف الآخر في حرب الخليفة الشرعي والخروج عليه، وانتقاله من المطالبة بدم عثمان إلى محاولة انتزاع الخلافة من الإمام علي، ففي جوابه على خطاب جاءه من عمرو بن العاص قال: "فإن هذه الحرب ليس فيها معاوية كعلي، بدأها علي بالحق وانتهى فيها إلى العذر، وبدأها معاوية بالبغي، وانتهى فيها إلى السرف"[2]، وكذلك قوله لمعاوية على سبيل الإنكار: "وإن الخلافة لا تصلح إلا لمن كان في الشورى، فما أنت والخلافة؟"[3]. وهكذا نلحظ أن الرؤية التي كان يصدر عنها ابن عباس قامت على دعائم ثلاث هي: قيام الخلافة على الشورى، وحق الإمام علي في الخلافة، وقتال الخارجين على الخليفة الشرعي، وتلك هي الحيثية الفقهية التي كانت تتحرك وفقاً لها فكرة الطاعة السياسية لدى ابن عباس.

على أن تحولاً مهماً في التفكير الفقهي لابن عباس طرأ بعد مقتل الإمام علي، فنجده ينحو منحىً واقعياً لا يقف فيه عند حد القبول بخلافة معاوية، وإنما يصل إلى الإقرار بحكم يزيد بن معاوية كجزء من الاعتراف بالأمر الواقع. ومع وجود الكثير من الملابسات في المواقف السياسية لابن عباس بعد استشهاد الإمام علي، إلا أن تلك المواقف تكشف عن ثقل الخبرة الطويلة لابن عباس وتأثيرها في فقهه السياسي، الذي أصبح أقرب إلى مسايرة واقع الحكم الأموي دون منحه الشرعية الكاملة.

---

(1) المرجع السابق، ج4، ص440.

(2) الدينوري، **الإمامة والسياسة**، مرجع سابق، ص 93.

(3) المرجع السابق، ص 94.

- **الطاعة السياسية في فقه عبد الله بن عمر:**

لعل الفكرة الجامعة التي انتظمت فقه ابن عمر رضي الله عنه السياسي، هي البعد عن مواضع الاختلاف السياسي ما وسعه ذلك، وقد كان سبيله إلى ذلك اعتزال الفتن وكل ما يفضي إليها بتقديره. ويبدو أن مشكلة فقهية اعترضت هذا المسلك العملي لابن عمر، ففي الوقت الذي كان يرى فيه عدم جواز بقاء المسلم دون بيعة، فإنه رأى في بيعة الإمام علي بالخلافة باباً لخلاف كان يحرص على عدم الوقوع فيه، وربما كان المخرج الفقهي الذي أوجده ابن عمر هو فكرة "الطاعة المستثناه"، أي الدخول في طاعة الإمام علي، شرط أن لا يترتب عليها لزوم الخروج والقتال معه، وهو ما عبر عنه عندما أخبر أم كلثوم أنه مقيم على طاعة الإمام علي "خلا النهوض"[1]، وربما كان ذلك هو تقدير ابن عمر لما يجب أن تكون عليه الطاعة في حال الفتن واختلاط الأمور، فلا ترتبط عنده الطاعة بالنصرة، إذا كان في تلك النصرة إراقة لدماء المسلمين.

ولم يكن ابن عمر يرى نصرة الخليفة عثمان بالسيف أيضاً، مع أن المصادر تذكر أنه أشار على الخليفة عثمان عدم خلع نفسه حتى لا تكون سنة تسن في الإسلام "كلما سخط قوم على أميرهم خلعوه"[2]، وفي الوقت ذاته عارض الخروج الجماعي لأهل المدينة على يزيد بن معاوية. وهنا تذكر المصادر أنه ذهب إلى عبد الله بن مطيع وكان أحد قادة المدينة إبان خروجها على يزيد، فقال له: "أتيتك لأحدثك حديثاً سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقوله، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "من خلع يداً من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية".

والملاحظ هو أن رفض عبد الله بن عمر لخروج أهل المدينة لم يكن بسبب خلعهم لبيعة يزيد كما هو ظاهر استدلاله بالحديث النبوي، فقد عارض

---

(1) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، مرجع سابق، ج4، ص446.

(2) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، مرجع سابق، ج3، ص66.

كذلك خروج الحسين بن علي ثم ابن الزبير مع أنهما لم يبايعا يزيد أصلاً، فقد جعلت ظروف الواقع السياسي عبد الله بن عمر يتخلى عن اجتهاده المبني على فهم هذا الحديث، فظل ما يقارب الثماني سنوات دون أن يبايع أحداً بالخلافة، لينفسح المجال لتسلل فكرة الغلبة إلى فقهه السياسي، ليكون من ثم لها دور محوري في حسم مواقفه العملية من السلطة السياسية.

لقد ظل عبد الله بن عمر ثماني سنوات -هي فترة خلافة عبد الله ابن الزبير وحروبه مع بني أمية- لم يبايع فيها ابن الزبير، ولم يبايع مروان ابن الحكم. وعندما تغلب مروان وتم له القضاء على ابن الزبير سارع ابن عمر إلى مبايعته بوصفه متغلباً، وهكذا أصبحت الغلبة فكرة حاكمة لفقه عبد الله ابن عمر السياسي. وينقل ابن سعد عن ابن عمر قوله: "لا أقاتل في الفتنة وأصلي وراء من غلب"[1]. ومن المهم هنا ملاحظة أن هذه الفكرة قائمة على أساس واقعي وليس شرعي، فابن عمر لم يحاول أن يشرعن هذه الفكرة أو يؤسس لها نصَّيّاً، كما سيفعل من جاء بعده.

يمكن القول كذلك إن التكوين الفقهي لابن عمر كان له الأثر الأكبر في تفكيره حيال القضايا السياسية، فهو المعروف باقتفائه للأثر وابتعاده عن الرأي. ويبدو أن الموقف المنسجم مع هذه الخصائص المنهجية في تكوينه الفقهي هو النظر إلى أحوال الوقائع، فإن اختلطت وتداخلت كان موقفه هو الاعتزال مغبة الخوض في الفتن، وإن استقرت لم يتردد في منح الطاعة لنظام الحكم المتغلب متى توفرت فيه الشروط الدنيا، فانتصار معاوية، ثم استقرار حكم يزيد حمله على الطاعة وكراهية الخروج على بني أمية بالرغم من معارضته بيعة يزيد أول الأمر.

ويبدو أن "التفكير الإجماعي" في فقه ابن عمر دفعه للبحث عن مواطن الإجماع في كل موقف سياسي يعرض له، وذلك من خلال استقراء الحالة السياسية العامة، لكن عدم وضوح فكرة الإجماع جعل فقهه السياسي عرضة للتأثر بادعاء الأمويين تحقيق الإجماع السياسي، فاجتماع الناس على يزيد

(1) المرجع السابق، ج4، ص149.

-بالغلبة والإكراه- عدَّه ابن عمر إجماعاً، في حين لم يكن في حقيقة الأمر أكثر من حالة عابرة من الهدوء السياسي، سرعان ما عصفت بها الحوادث المتعاقبة، والإعلاء من قيمة الاستقرار في فقه ابن عمر جعله كذلك عرضة لرهانات السلطة في كبح بوادر الخروج عليها والتخفيف من حدة المواقف المعارضة لها. وربما كان معاوية مدركاً لطبيعة التفكير الفقهي لدى عبد الله بن عمر عندما طلب البيعة لابنه يزيد؛ إذ يذكر الذهبي قوله: "يا ابن عمر إنك كنت تحدثني أنك لا تحب تبيت ليلة سوداء ليس عليك فيها أمير، وإني أحذرك أن تشق عصا المسلمين، أو تسعى في فساد ذات بينهم"[1]، فقابل ابن عمر خطاب معاوية إليه بدفع تهمة السعي في شق عصا المسلمين قائلاً: "أما بعد، فإنك قد كانت قبلك خلفاء لهم أبناء ليس ابنك بخير من أبنائهم فلم يروا في أبنائهم، ما رأيت في ابنك، ولكنهم اختاروا للمسلمين حيث علموا الخيار، وإنك تحذرني أن أشق عصا المسلمين ولم أكن لأفعل، إنما أنا رجل من المسلمين فإذا اجتمعوا على أمر فإنما أنا رجل منهم، فقال [معاوية]: يرحمك الله"[2]، ويعكس هذا الحوار ارتباط مفهوم الطاعة السياسية لدى ابن عمر بوحدة الجماعة المسلمة، بحيث يصبح الخروج السياسي عن طاعة الحاكم خروجاً عن الجماعة ذاتها، وهي فكرة ستجد بعد ذلك صدى واسعاً في الفكر السياسي الإسلامي.

ت - فقه الخروج الشرعي:

كانت فترة حكم معاوية بن أبي سفيان هادئة سياسياً إلى حد كبير، ويعود السبب في ذلك إلى المصالحة التي تمت بينه وبين الحسن بن علي، ويعود

---

(1) الذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، مرجع سابق، ج4، ص148.

(2) المرجع السابق، ص149. وهذا الموقف الاجتهادي بخلاف مواقف بقية الصحابة الذين تزعموا مع ابن عمر معارضة البيعة ليزيد، فقد رد عبد الرحمن بن أبي بكر على دعوة معاوية لبيعة ابنه يزيد بالقول: "إنك والله لوددت أنا وكلناك في أمر ابنك إلى الله وإنا والله، لا نفعل، والله لتردن هذا الأمر شورى في المسلمين أو لنعيدنها عليك جذعة"، وقال ابن الزبير مستنكراً: "أرأيت إذا بايعنا ابنك معك لأيكما نسمع ونطيع. لا نجمع البيعة لكما أبداً".

كذلك إلى سياسة تحييد الفقهاء من أبناء الصحابة التي انتهجها معاوية حتى أواخر حكمه. وبالنظر إلى مشكلة الطاعة السياسية التي صاحبت عهد الخليفتين السابقين، عثمان وعلي، فإن هذه المشكلة تراجعت إلى أدنى مستوى لها، وذلك بفعل اتجاه الفقهاء إلى تعزيز حالة الاستقرار النسبي السائدة، والأمل الذي كان يراود بعضهم في العودة إلى خط الخلافة الراشدة بعد انقضاء فترة حكم معاوية[1]، لكن توجه معاوية لأخذ البيعة لابنه يزيد أخرج الفقه السياسي من حالة التصالح مع الحكم الواقعي، إلى حالة الرفض والمعارضة ثم الخروج السياسي.

لقد كان واضحاً للحكم الأموي أن العقبة الكأداء التي تحول دون ولاية العهد ليزيد هي المعارضة الفقهية التي تصدَّرها عبد الله بن عمر، وعبد الله ابن عباس، وعبد الله بن الزبير، والحسين بن علي، وعبد الرحمن ابن أبي بكر. وما إن توفي معاوية حتى وجد يزيد نفسه في مواجهة تلك المعارضة ذات الامتدادات الشعبية الواسعة، غير أن عدم قدرة تلك المعارضة الفقهية على تنسيق مواقفها، وضعف إدراك أبعاد التحولات التي أحدثها معاوية عبر تثبيت فكرة ولاية العهد، وتغيير الطابع العام لنظام الحكم الشوري، أدى إلى انقسام تلك المعارضة إلى اتجاهين متباينين:

الاتجاه الأول: ويمكن أن نسميه "فقه الاستقرار" ومثَّله عبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس رضي الله عنهما. ومع أن هذا الاتجاه كان رافضاً لولاية العهد ليزيد، لكنه اقترب تدريجياً من الاعتراف بشرعية حكم يزيد، وكان سنده الفقهي في ذلك تحقق الإجماع والخشية من الفتنة[2]. وإذا كنا قد أشرنا إلى أن الإجماع الذي استند إليه هذا الاتجاه هو في حقيقته إجماع سياسي

(1) عمر، سباهتش. "التحولات السياسية في عهد معاوية بن أبي سفيان: دراسة لطبيعة العلاقات بين القيادتين السياسية والعلمية"، **مجلة إسلامية المعرفة**، س6، عدد20، ربيع 1421هـ/ 2000م، ص63.

(2) ذكر الطبري أن ابن عمر " قدم فأقام أياماً فانتظر حتى جاءت البيعة من البلدان فتقدم إلى الوليد بن عتبة فبايعه وبايعه ابن عباس" انظر:

- الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، مرجع سابق، ج5، ص343. ويكشف هذا الأمر =

يعكس حالة من حالات تطور الظاهرة السياسية واستقرارها النسبي، وتدخل فيه عناصر تقوم على القهر والغلبة، فإن الخشية من الفتنة هو تعبير عن حالة من الاستنجاد بالواقع لمواجهة نصوص شرعية كانت قراءتها توصل إلى نتيجة واحدة، هي رفض حكم الغلبة، لذلك لا نجد في هذه المرحلة أية محاولة لتأسيس حكم الغلبة من داخل النص الديني، كل ما نلحظه هو قراءة تاريخية لواقع سياسي امتد منذ أواخر خلافة عثمان بن عفان ﵁ حتى عهد يزيد بن معاوية، تشكلت فيه تقاليد للتعامل السياسي نابعة من اطراد حالة الخوف من الفتنة، لذلك فإنه لا يوجد في فقه ابن عمر ما يشير إلى اعتباره طاعة المتغلب موقفاً شرعياً، فقد لقي الحسين بن علي قبل خروجه فقال له: "لا تخرج فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم خيره الله بين الدنيا والآخرة فاختار الآخرة وإنك بضعة منه ولا تنالها -يعني الدنيا- فاعتنقه وبكى وودعه، فكان ابن عمر يقول: غلبنا حسين بالخروج، ولعمري لقد رأى في أبيه وأخيه عبرة ورأى من الفتنة وخذلان الناس لهم ما كان ينبغي له أن لا يتحرك ما عاش"[1]. وليس في هذه العبارات ما يشير إلى موقف شرعي من الخروج، ولو كان ابن عمر يتحرك في دائرة النص الشرعي لما تردد في محاججة الحسين كما فعل مع عبد الله بن مطيع بعد ذلك، ويأتي موقف ابن عباس في السياق ذاته كذلك، فبعض الروايات تذكر أن ابن عباس نصح الحسين الخروج إلى اليمن، لأن فيها منعة ولأبيه فيها أنصاراً، وهذا يعني أنه لم يكن يقف من الخروج موقفاً شرعياً؛ إذ المسألة تدخل في باب الاجتهاد القائم على قراءة موضعية لمتغيرات الواقع السياسي في حينه لا غير.

لقد تكرس خلال السنوات العشرين لحكم معاوية بن أبي سفيان قدر كبير من الاستقرار السياسي والاجتماعي بعد فترة طويلة من الاضطرابات، وبالتالي فإن الحفاظ على الاستقرار أصبح هدفاً بحد ذاته، ولم يكن بالإمكان التفريط فيه بسهولة وإعادة المجتمع إلى حالة "الفتنة"، لذلك فإن هذا الاتجاه اكتفى

= أن المدينة ومكة فقدتا منذ وقت مبكر مركزهما السياسي كمصدر للشورى والإجماع؛ إذ أصبح فقهاؤهما ينتظرون أن يأتي الإجماع من البلدان الأخرى.

(1) ابن كثير، **البداية والنهاية**، مرجع سابق، مج4، ج8، ص165.

بتسجيل الموقف الشرعي من ولاية يزيد للعهد، ثم من خلافته دون الذهاب أبعد من ذلك، دون أن يوظف النص الديني في مواجهة الاختيارات الفقهية الأخرى، وهذا هو المهم في الأمر.

الاتجاه الثاني: يمكن لنا أن نطلق عليه "فقه التغيير"، وهو اتجاه الخروج السياسي على حكم يزيد بن معاوية. وتصدر هذا الاتجاه الحسين بن علي وعبد الله بن الزبير رضي الله عنهما. وأبرز محطات الاتجاه الفقهي الثاني، بوصفه صاحب التأثير الأكبر في مسار الأحداث حتى نهاية القرن الأول الهجري تقريباً:

- خروج الحسين بن علي سنة (61هـ):

لم يكن الحسين بن علي رضي الله عنه راضياً عن تولي معاوية الحكم، ويبدو أنه لم يكن كذلك على قناعة بأن عهد معاوية سينتهي برد الأمر شورى بين المسلمين. لقد نظر الحسين إلى بيعة معاوية بكونها بيعة غير شرعية، فانبنى فقهه للطاعة السياسية في تلك المرحلة على هذا الأساس. ويبدو أن الحسين وضع سقفاً منخفضاً لطاعة سلطة معاوية، تمثَّل في عدم الخروج عليها دون منحها الشرعية، وهذا ما يشير إليه خطابه لمعاوية عندما سمع الأخير بأن الحسين ينوي إجابة دعوة الكوفيين للخروج عليه، وقال فيه: "أتاني كتابك وأنا بغير الذي بلغك عنى جدير والحسنات لا يهدى لها إلا الله، وما أردت لك محاربة ولا عليك خلافاً، وما أظن لي عند الله عذراً فى ترك جهادك وما أعلم فتنة أعظم من ولايتك أمر هذه الأمة"[1].

وبموت معاوية ووصول يزيد إلى الحكم انتفى مسوّغ الحسين بن علي في عدم الخروج، فخرج ومعه عبد الله بن الزبير إلى مكة فراراً من بيعة يزيد متحصنين بحرمة البيت الحرام، وعند وصولهما مكة لقيا ابن عباس وابن عمر فقال لهما ابن عمر: "أذكركما الله إلا رجعتما فدخلتما فى صالح ما يدخل فيه الناس وتنظرا، فإن اجتمع الناس عليه فلم تشذا، وإن افترقوا عليه كان

(1) المرجع السابق، مج4، ج8، ص164.

الذي تريدان"[1]. وفي مكة التف الناس حول الحسين الذي لم تكن استراتيجيته في المعارضة قد اتضحت بعد، وعندما علم أهل الكوفة بذلك بدأوا مراسلته للقدوم إليهم، وكان ذلك بداية التحرك العملي لخروج الحسين؛ إذ أرسل مسلم بن عقيل ليستوثق له إخلاص أهل الكوفة، وعندما تم له ذلك عزم على الخروج، وكان مسوغه للخروج هو ما ذكره في أكثر من مناسبة من وجوب "جهاد الظالمين".

وعند خروجه إلى الكوفة اعترضه جماعة من الصحابة -كلّاً على حدة- منهم أخوه محمد بن الحنفية، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن مطيع، وأبو سعيد الخدري، وجابر بن عبد الله، وعبد الله بن الزبير. والملاحظ أن مواقف الذين كرهوا خروج الحسين قد تباينت وتداخلت فيها عوامل عدة، أبرزها تجربة الإمام علي وخذلان أهل الكوفة له، فعبد الله بن مطيع وابن الزبير ومحمد بن الحنفية وأبو سعيد الخدري خافوا عليه القتل وأن يلقى مصير أبيه، وحذره جابر بن عبد الله الفتنة.

- **خروج أهل مكة بقيادة عبد الله بن الزبير سنة 64هـ**[2]:

خرج ابن الزبير رضي الله عنه إلى مكة رافضاً بيعة يزيد وطالباً الأمان، وقد اختلفت الروايات في طبيعة الدور الذي قام به في المرحلة التي تلت قدومه مكة مباشرة، فمنها ما يذكر أنه " لزم مصلاه عند الكعبة" وسمي لذلك العائذ بالبيت[3]، ومنها ما يذكر أنه مارس نشاطه في حث الناس على خلع يزيد فور وصوله مكة. والراجح من السياق التاريخي للأحداث أن فكرة الخروج لم تكن ناضجة تماماً لدى ابن الزبير عند قدومه مكة، فقد "أقام

(1) المرجع السابق، ج8، ص164-165.

(2) هو من الكّتاب ومعدود ضمن الفقهاء، وقد شارك في جمع القرآن في عهد الخليفة عثمان، قال صاحب الفقه السامي: "كان من أعلام الصحابة وفقهائهم ومفتيهم وشجعانهم"، وقال عنه مالك إنه أولى بالأمر من مروان وابنه". انظر:
- الثعالبي، محمد بن الحسن الحجوي. **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، عناية: أيمن صالح شعبان، بيروت: دار الكتب العلمية، 1995م، ج2، ص 338.

(3) ابن كثير، **البداية والنهاية**، مرجع سابق، ج8، ص151.

بمكة لا يعرض له أحد" مدة طويلة[1]، لكن المناخ العام السائد في مكة وبغض الناس لبيعة يزيد دفع ابن الزبير تدريجياً للثورة ضد حكم يزيد، فقد رأى في ذلك تعبيراً عن خيار شعبي. والتحول إلى الخروج، وإن كان مسوغه الفقهي حاضراً في ذهن ابن الزبير إلا أنه ارتبط عملياً بإصرار يزيد على حمله على البيعة، فقد كتب إلى واليه على المدينة عمرو بن سعيد أن يوجه إلى ابن الزبير جنداً لإكراهه على البيعة، لكن ابن الزبير تمكن من هزيمة الأمويين في مكة، وبذلك ذاع صيته، وأصبح رمزاً للتصدي لظلم يزيد، خاصة بعد مقتل الحسين رضي الله عنه.

هكذا تدرجت فكرة الخروج عند ابن الزبير وأسهمت الظروف في إنضاجها. على أن وفاة يزيد نقلت حركة ابن الزبير من مستوى الخروج إلى إعلان نفسه أميراً للمؤمنين بعد مبايعته في مكة، وسرعان ما دخلت جميع البلاد الإسلامية في طاعته فيما عدا بعض أنحاء الشام.

وتتمثل الدلالة المهمة لحركة ابن الزبير في البرهنة على أن الخروج الشرعي يمكن أن يكون آلية لإسناد السلطة طالما توفرت له عناصر البيعة الصحيحة والتأييد العام، وأنه يمكن أن يكون مصدراً للاستقرار، على خلاف ما هو شائع في الفقه الإسلامي من الربط بين الخروج الشرعي والفتن، فقد استمرت خلافة ابن الزبير ثماني سنوات كانت أقرب إلى الخلافة الراشدة من حيث منهج ابن الزبير في العدل ومحاسبة العمال والعمل بالشورى والتفاف أهل مكة حوله.

- **خروج أهل المدينة (63هـ):**

كان لمقتل الحسين بن علي أثر بالغ في البلاد الإسلامية، فاندلعت موجة من الثورات ضد الحكم الأموي. ففي اليمامة خرج نجدة بن عامر الحنفي ثائراً على يزيد بن معاوية، وخرج أبو بلال مرداس بن أدية الحنظلي في البصرة، وخرج سليمان بن صرد فيما يعرف بحركة التوابين في العراق،

(1) الذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، مرجع سابق، ج5، ص442.

وتوج ذلك بخروج أهل المدينة على يزيد بن معاوية سنة 63هـ، والسبب المباشر الذي تذكره المصادر التاريخية لخروج أهل المدينة على يزيد، هو أنهم وفدوا عليه بالشام، وهناك رأوا مظاهر البذخ والبعد عن الدين، فانصرفوا من عنده وقد عزموا على خلعه، قال ابن كثير: "ولما رجع وفد المدينة إليها أظهروا شتم يزيد وعيبه، وقالوا قدمنا من عند رجل ليس له دين، يشرب الخمر وتعزف عنده القينات بالمعازف، وإنا نشهدكم أنا قد خلعناه، فتابعهم، الناس على خلعه"[1]. ويبدو أن عموم أهل المدينة كانوا مجمعين على الخروج على يزيد، فقد ذكر الذهبي أن أهل المدينة خرجوا لملاقاة جيش عقبة "بجموع كثيرة وهيئة لم ير مثلها فلما رآهم أهل الشام هابوهم وكرهوا قتالهم"[2]، وقد مثلت المدينة خط دفاع استراتيجي عن مكة المكرمة وأهلها الخارجين عن حكم يزيد بقيادة ابن الزبير، وهو ما يشير إليه رد أهل المدينة على عقبة بن مسلم قائد جيش يزيد حين حاول استمالتهم لقتال ابن الزبير فقالوا له: "لو أردت ذلك لما مكناك منه، أنحن نذركم تذهبون فتلحدون في بيت الله الحرام"[3]، وقد عارض عبد الله بن عمر خروج أهل المدينة، وكذلك لم يخرج معهم ممن كانوا حاضرين بالمدينة: علي بن الحسين زين العابدين، ومحمد بن الحنفية، وعبد الله بن زيد، أما سعيد بن المسيب فقد رفض بيعة يزيد، وظل على ذلك حتى بعد أن اقتحم جيش يزيد المدينة، ولكن دون أن يشارك في الثورة[4].

انتهت وقعة الحرة بهزيمة أهل المدينة، وكان ذلك إيذاناً بخفوت الدور العلمي الذي قامت به المدينة بعد أفول دورها السياسي منذ عهد الإمام علي. ولعل ما يفسر مستوى القمع الذي جوبه به خروج أهل المدينة -وهذا يسري أيضاً على مكة- هو رغبة بني أمية في القضاء على دور هاتين الحاضرتين بثقلهما الإسلامي، ويبدو ذلك واضحاً من مستوى القمع والإذلال الذي

(1) ابن كثير، **البداية والنهاية**، مرجع سابق، مج4، ج8، ص153.
(2) الذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، مرجع سابق، ج5، ص26.
(3) ابن كثير، **البداية والنهاية**، مرجع سابق، مج4، ج8، ص223.
(4) المرجع السابق، مج4، ج8، ص224.

تعرضت له المدينة، إلى درجة أن أحد المؤرخين المعتبرين لم يجد ما يقوله في وصف ما حدث للمدينة بعد هزيمتها أمام جيش يزيد إلا قوله: "وقد وقع فى هذه الثلاثة أيام من المفاسد العظيمة فى المدينة النبوية مالا يحد ولا يوصف مما لا يعلمه إلا الله عز وجل"[1]. ويذكر الذهبي أن مسلم بن عقبة قائد جيش يزيد دخل المدينة "ودعا الناس إلى البيعة على أنهم خول (عبيد) ليزيد يحكم في أهلهم ودمائهم وأموالهم ما شاء"[2].

كشف خروج أهل المدينة عن تحول جوهري في مفهوم الطاعة السياسية تمثَّل في السؤال عن صحة طاعة الفاسق. وللمرة الأولى في التاريخ الإسلامي يثار السؤال عن هذا الأمر، فتصوُّر أن يصل "فاسق" إلى الحكم كان بعيداً عن الأذهان، لكن وصول يزيد بن معاوية إلى الحكم دفع بهذا السؤال بصورة يبدو أن الفقه الإسلامي عجز عن احتواء آثارها المعرفية، ومنذ تلك الفترة أخذ مفهوم "طاعة الفاسق" يتبلور ويثير في طريقه الكثير من الإشكاليات، وما هي سوى حقبة من الزمن حتى يبدأ الفقه السياسي الإسلامي محاولة التكيف مع طاعة الفاسق، والبحث عن أسانيد شرعية لتلك الطاعة التي هي في الأصل تعبير عن حالة من الانحراف السياسي، وليصبح النقاش حول تولية الفاسق، وهل ينعزل الحاكم بالفسق أم لا، تعبيراً عن خلل معرفي يقبع جذره التاريخي في ولاية يزيد بن معاوية وقمع "فقه التغيير" المقاوم لتلك الولاية.

- ثورة الفقهاء مع ابن الأشعث (81-84هـ):

سعى الحكم الأموي إلى إحداث تغيير ثقافي في مواجهة "فقه التغيير" الذي ظلت جذوته مشتعلة طوال القرن الأول الهجري، وقد اعتمد في ذلك على استراتيجيات عدة، كان أهمها ثقافة الجبر السياسي. ويبدو أن عدم قدرة الحكم الأموي على تأسيس شرعيته السياسية على الدين، دفعه إلى إشاعة نوع من الفوضى العقدية لقطع الطريق أمام استخدام معارضيه لسلاح العقيدة،

---

(1) المرجع السابق، ص225.

(2) المرجع السابق، مج4، ج8، ص225.

وألجأه في الوقت نفسه إلى الاعتماد على تنمية ثقافة الطاعة المطلقة لدى أنصاره، مستعيناً في ذلك بما بات يطلق عليه في الدراسات الإسلامية "دهاة العرب" كالحجاج بن يوسف الثقفي وغيره.

عمل الحجاج على إشاعة روح الطاعة المطلقة لبني أمية باستخدام عنصري القوة والمال، وهذا النمط من الطاعة المطلقة أشار إليه اليعقوبي (ت284هـ) فيما ذكره في وصف حصار الحجاج لابن الزبير في مكة، فقد تردد جنوده من أهل الشام في قذف الكعبة بالمنجنيق، فوقف الحجاج يحثهم على الطاعة حتى قيل إن الطاعة والحرمة اجتمعتا فغلبت الطاعة الحرمة[1].

وعموماً فقد نجح الحكم الأموي إلى حد ما في إشاعة روح الطاعة المطلقة، لكن ذلك لم يتحول إلى ثقافة عامة، لعجزه عن التأسيس الديني لتلك الحالة في ظل علاقته المتوترة بالفقهاء، فتركز هذا النمط في حدود معقلهم الاستراتيجي: بلاد الشام. وقد أشار ابن تيمية إلى طاعة أهل الشام المطلقة لـ"ولي الأمر" في بيانه فساد ما ذهب إليه الشيعة من طاعة الإمام علي طاعة مطلقة[2]، مع ذلك فقد استمر مناخ الثورة ضد الحكم الأموي قائماً، وتعكس مشاركة الفقهاء في الثورة مع ابن الأشعث ضد الحجاج بن يوسف الثقفي والي عبد الملك بن مروان على العراق سنة 82هـ، اتجاهاً فقهياً غالباً كان يقف في صف الخروج.

بدأت الثورة من البصرة التي شكلت قاعدة انطلاقها؛ إذ التف الفقهاء حول قائد عسكري يدعى عبد الرحمن بن الأشعث[3]، وهنا تمكن الإشارة

---

(1) ابن جعفر، أحمد بن أبي يعقوب. **تاريخ اليعقوبي،** بيروت: دار صادر، 1992م، مج2، ص251-252.

(2) ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية،** مرجع سابق، ج3، ص389.

(3) هو عبد الرحمن بن قيس بن محمد الأشعث بن قيس الكندي، كان والياً على سجستان في عهد عبد الملك بن مروان، وفتح بلاداً كثيرة من تركيا، ويذكر ابن كثير أنه عندما فتح أجزاء واسعة من بلاد ملك تركيا "رتبيل"، أحجم عن التوغل فيها "حتى يصلحوا ما بأيديهم من البلاد ويتقووا بما فيها من المغلات والحواصل ثم يتقدمون في العام المقبل"،وكتب بذلك إلى الحجاج "فكتب إليه الحجاج يستهجن رأيه في ذلك =

إلى أن غياب شخصية من طراز الحسين بن علي أو عبد الله بن الزبير لم يثن الفقهاء عن مواصلة خيار الثورة على الحكم الأموي، فقد بايع الفقهاء ابن الأشعث "على كتاب الله وسنة نبيه، وعلى جهاد أهل الضلالة وخلعهم وجهاد المحلين"[1]، وتشكلت كتيبة منهم في جيش ابن الأشعث سميت "كتيبة القراء" وكان يقودها جبلة بن زحر. وتعكس خطب بعض الفقهاء قبل لقائهم جيش الحجاج في معركة ذات الجماجم (سنة 82هـ) دوافعهم في الخروج على الحكم الأموي، وتعكس كذلك تأسيساً فقهياً لمبدأ الخروج الشرعي عبّر في جوهره عن فقه الإمام علي في الخروج على الظالمين وكان متأثراً به، قال ابن الأثير: "فلما حملت كتائب الحجاج الثلاث على القراء من أصحاب عبد الرحمن وعليهم جبلة: بن زحر، نادى جبلة يا عبد الرحمن بن أبي ليلى، يا معشر القراء، إن الفرار ليس أحد بأقبح به منكم، إني سمعت علي بن أبي طالب رفع الله درجته في الصالحين وآتاه ثواب الصادقين والشهداء يقول يوم لقينا أهل الشام: أيها المؤمنون إنه من رأى عدواناً يعمل به، ومنكراً يدعى إليه، فأنكره بالسيف لتكون كلمة الله هي العليا وكلمة الظالمين السفلى، فذلك الذي أصاب سبل الهدى، ونور قلبه باليقين، فقاتلوا هؤلاء المحلين المحدثين المبتدعين الذين جهلوا الحق فلا يعرفونه، وعملوا بالعدوان فليس ينكرونه. وقال أبو البختري: أيها الناس قاتلوهم على دينكم ودنياكم فوالله لئن ظهروا عليكم ليفسدن عليكم دينكم وليغلبن على دنياكم،

= ويستضعف عقله ويقرعه بالجبن والنكول عن الحرب ويأمره حتماً بدخول بلاد رتبيل (ملك تركيا)"، وأراد عزله وكان يبغضه في الأصل؛ إذ يذكر ابن كثير أن الحجاج كان يقول: ما رأيته قط إلا هممت بقتله. فجمع ابن الأشعث رؤوس أهل العراق "وقال لهم إن الحجاج قد ألحَّ عليكم في الإيغال في البلاد، والتي قد هلك فيها إخوانكم بالأمس، وقد أقبل عليكم فصل الشتاء والبرد فانظروا في أمركم، أما أنا فلست مطيعه ولا أنقض رأياً رأيته بالأمس، ثم قام فيهم خطيباً فأعلمهم بما كان رأى من الرأي له ولهم، وطلب في ذلك من إصلاح البلاد التي فتحوها وأن يقيموا بها حتى يتقووا بغلاتها وأموالها ويخرج عنهم فصل البرد ثم يسيرون في بلاد العدو فيفتحونها بلداً بلداً إلى أن يحصروا"، فأيده الناس في ذلك ثم خلعوا الحجاج وبايعوا ابن الأشعث. انظر:
- ابن كثير، **البداية والنهاية**، مرجع سابق، مج5، ج9، ص34.

(1) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، مرجع سابق، مج4، ص199.

فقال الشعبي: أيها الناس قاتلوهم ولا يأخذكم حرج من قتالهم، والله ما أعلم على بسيط الأرض أعمل بظلم ولا أجور في حكم منهم، وقال سعيد ابن جبير نحو ذلك"[1].

ومع أن الثورة كانت هي الاتجاه الغالب، إلا أن الحسن البصري وهو من أبرز فقهاء ذلك العصر اتخذ موقفاً مغايراً لخروج الفقهاء مع ابن الأشعث. والثابت أنه لم يكن يميل إلى الخروج بالسيف مع اتفاقه مع الفقهاء في توصيف الأوضاع التي كانت تعيشها البلاد الإسلامية في ظل الحكم الأموي، فقد كان يرى في بيعة يزيد معصية لله، وكان يتهم الأمويين بتضييع الشورى وانتزاع الأمر بالسيف، ويؤثر عنه قوله: "أربع خصال كن في معاوية لو لم تكن فيه إلا واحدة لكانت موبقة، انتزاؤه على هذه الأمة بالسيف حتى أخذ الأمر من غير مشورة وفيهم بقايا الصحابة وذوو الفضيلة، واستخلافه بعده ابنه سكيراً خميراً يلبس الحرير ويضرب بالطنابير، وادعاؤه زياداً وقد قال رسول الله الولد للفراش وللعاهر الحجر، وقتله حِجراً"[2].

لكن ما يهمنا هو أن الحسن البصري في رفضه المشاركة في ثورة الفقهاء

---

(1) المرجع السابق، مج4، ص210. وذكر الذهبي أسماء بعض من خرجوا مع ابن الأشعث من الفقهاء وهم" مسلم بن يسار المزني، وأبو مرانة العجلي وقد قتل، وعقبة بن عبد الغافر العوذي فقتل، وعقبة بن وساج البرساني وقتل، وعبد الله بن غالب الجهضمي فقتل، وأبو الجوزاء الربعي وقتل، والنضر بن أنس بن مالك، وعمران والد أبي جمرة الضبعي، وأبو المنهال سيار بن سلامة الرياحي، ومالك بن دينار، ومرة بن دباب الهداوي، وأبو نجيد الجهضمي، وأبو شيخ الهنائي، وسعيد بن أبي الحسن البصري وأخوه الحسن"، ومن أهل الكوفة "سعيد بن جبير، وعبد الرحمن بن أبي ليلى، وعبد الله بن شداد، والشعبي (هو عامر الشعبي الفقيه المعروف)، وأبو عبيدة بن عبد الله بن مسعود، والمعرور بن سويد، ومحمد بن سعد بن أبي وقاص، وأبو البختري، وطلحة بن مصرف، وزبيد بن الحارث اليامبان، وعطاء بن السائب". انظر:
- الذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، مرجع سابق، ج1، ص686.

(2) الذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، مرجع سابق، مجلد3، ص328. وحِجر هو الصحابي حجر بن عدي أحد الفقهاء المعروفين، قتله والي معاوية على الكوفة لاعتراضه سب علي بن أبي طالب من على منبرها، وقد أثار قتله موجة شديدة من الاعتراضات شملت أم المؤمنين عائشة حيث قالت عندما سمعت بمقتل حجر =

لم يحتجَّ بأحاديث الصبر أو لزوم الجماعة، وهو ما يشير إلى أن الاحتجاج بتلك الأحاديث وتأسيس المواقف الفقهية عليها لم يكن له شأن كبير حتى ذلك الوقت، أو أنه لم يكن يرى فيها ما يمنع الخروج، وفي كلتا الحالتين فإن رفض الحسن البصري الإنكار بالسيف كان موقفاً سياسياً محكوماً باعتبارات واقعية[1]، فهو من حيث الموقف الفقهي كان يرى عدم حرمة الإمام الجائر؛ إذ هو القائل "ثلاثة ليست لهم حرمة: صاحب الهوى، والفاسق المعلن، والإمام الجائر"[2]. وربما كان امتناعه عن الخروج -وهو من أعلم الناس بالفتن والدماء كما يقال في وصفه- سببه عدم إعطاء الحجاج مبرراً لتصفية الفقهاء الذين كانت علاقتهم بالحكم الأموي قد وصلت حداً غير مسبوق من التوتر، فقد كان الحسن أشهر فقهاء البصرة، وكان خروجه يعني سحب الشرعية عن الحكم الأموي، وكان يمكن لخروجه أن يضاعف من تداعيات ذلك الحدث الذي انتهى بقتل الكثير من الفقهاء، وقد ذكر الذهبي أنه قيل لابن الأشعث: "إن سرَّك أن يقتلوا حولك كما قتلوا حول عائشة فأخرج الحسن"[3]، ويبدو أن الموقف المبدئي للحسن البصري من قضية الخروج تعزَّز بشعوره بالمسؤولية الشخصية في حال فشل الثورة.

وإذا كانت ثورة الفقهاء ضد الحجّاج قد انتهت بمقتل الكثير من الفقهاء

= "لولا أنّا لم نغير شيئاً إلا صارت بنا الأمور إلي ما هو أشد منه لغيرنا قتل حِجر"، وعندما قدم معاوية المدينة أنكرت عليه ذلك، قال ابن الأثير: "وكان ذلك السيف أول سيف ضرب به في الكوفة في اختلاف بين الناس".

(1) يذكر ابن الأثير أن الفقهاء دخلوا على الحسن البصري فقالوا: "يا أبا سعيد ما تقول في قتال هذا الطاغية الذي سفك الدم الحرام وأخذ المال الحرام وترك الصلاة وفعل وفعل؟ قال أرى أن لا تقاتلوه، فإنها إن تكن عقوبة من الله فما أنتم برادي عقوبة الله بأسيافكم، وإن يكن بلاءً فاصبروا حتى يحكم الله". انظر:
- ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، مرجع سابق، مج7، ص53-54.
ونحن لا نميل إلى نسبة هذا القول الذي تفوح منه رائحة الجبرية السياسية إلى الحسن البصري، لما سنذكره في موضعه من أن الحسن البصري كان قدرياً.

(2) قلعه جي، محمد رواس. **موسوعة فقه الحسن البصري**، بيروت: دار النفائس، ط.2، 1989م، ج1، ص166.

(3) الذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، مرجع سابق، ج7، ص53.

الذين شاركوا فيها، فإنها أثارت على الصعيد السياسي قضية التكفير؛ إذ ربط الحجاج العفو عن بعض المشاركين في الثورة بإقرارهم على أنفسهم بالكفر[1]، وهو ما ساعد على إحكام الربط بين الخروج والكفر وفتح الباب أمام تكفير المعارضين السياسيين، فضلاً عن أن فشل الثورة كان أحد العوامل التي دعمت -لاحقاً- ميل الفقه باتجاه التصالح مع الواقع السياسي بوضوح.

- خروج زيد بن علي سنة (121هـ):

تربط المصادر التاريخية بين مقدم زيد بن علي ﵁ على هشام بن عبد الملك بالشام على خلفية نزاع شخصي تباينت الروايات في تحديد أطرافه، وبين خروج زيد بن علي ثائراً. وبحسب الذهبي وابن الأثير فقد دار حوار بين زيد بن علي وهشام بن عبد الملك خرج منه الأول ساخطاً ومتوعداً بالثورة[2]. وأياً كان شأن ذلك الحوار الذي لم تأت على ذكره مراجع الزيدية[3]، فإنه لا يكفي للتدليل على أن خروج زيد بن علي كان وليد ذلك الموقف، فزيد بن علي كان يمثل خط الثورة في فقه أهل البيت بخلاف أخيه محمد الباقر وابن أخيه الصادق اللذين اعتمدا مبدأ التقية في علاقتهما

---

(1) ابن كثير، **البداية والنهاية**، مرجع سابق، مج5، ج9، ص55.

(2) ذكر الذهبي أن خالد بن عبد الله القسري أخبر هشام بن عبد الملك أن زيد بن علي وجماعة عزموا على خلعه "فقال هشام لزيد بن علي: قد بلغني كذا قال: ليس بصحيح، قال: قد صح عندي قال: أحلف لك قال: لا أصدقك قال: إن الله لم يرفع من قدر أحد حلف له بالله فلم يصدق قال: اخرج عني قال إذاً لا تراني إلا حيث تكره قال: فلما خرج قال : من أحب الحياة ذل". انظر:
- الذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، مرجع سابق، ج1، ص923.

(3) انظر مثلاً:
- المحلي، حميد بن أحمد بن محمد. **الحدائق الوردية في مناقب الأئمة الزيدية**، تحقيق: المرتضى بن زيد المحطوري، صنعاء: مكتبة مركز بدر للطباعة والنشر والتوزيع، ط.2، 2002م، ص15.
- الأصفهاني، أبو الفرج. **مقاتل الطالبيين**، شرح وتحقيق: السيد أحمد صقر، بيروت: دار المعرفة، (د.ت.)، ص130-131.

مع الحكم الأموي[1]. ومن جهة أخرى، فإن المناخ السياسي في عهد هشام بن عبد الملك كان يشهد نشاطاً مكثفاً للدعوة العباسية التي كانت قد بدأت بالظهور قبل ذلك بأعوام[2]، وكان زيد بن علي على علم بذلك، وربما كان على اتصال ببعض الناشطين في تلك الدعوة لما عرف عنه من كثرة تنقله خارج الحجاز.

كان الدافع الأساسي لخروج زيد بن علي هو ظلم حكام بني أمية واستئثارهم بالأمر، وقد ظهر ذلك جلياً في حواره مع بعض أنصاره الذين أرادوا منه أن يبرأ من موالاة أبي بكر وعمر وعثمان لإثبات أحقيته وأجداده بالخلافة، فقال لهم: "إن هؤلاء ليسوا كأولئك هؤلاء ظالمون لي ولكم ولأنفسهم وإنما ندعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه وإلى السنن أن تحيا وإلى البدع أن تطفأ"[3]، وكان ذلك سبباً في انفضاض بعض من بايعوه عنه وإقالتهم بيعته، وقد أقام زيداً في البصرة ما يقارب الخمسة أشهر يدعو لنفسه وبايعه ناس كثيرون من أهل العراق وكان نص بيعته "إنا ندعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه وجهاد الظالمين والدفع عن المستضعفين وإعطاء المحرومين وقسم هذا الفيء بين أهله بالسواء ورد المظالم ونصر أهل البيت"[4]، وعندما

---

(1) يؤثر عن الإمام زيد قوله: "من أراد الجهاد بالسيف فإليَ، ومن أراد العلم فإلى ابن أخي" (أي جعفر الصادق). انظر:
- المرتضى، أحمد بن يحيى. **البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار**، تصحيح: القاضي عبد الله بن عبد الكريم الجرافي، إشراف ومراجعة: عبد الله محمد الصديق، عبد الحفيظ سعد عطية، مصر: مكتبة الخانجي، 1949م، ص385. وقد توقف السيد كاظم الحائري عند موقف جعفر الصادق من ثورة زيد بن علي ومن الثورة عموماً، فرأى أن ذلك الموقف كان على سبيل التقية وليس موقفاً ضد أصل الثورات، مرجحاً أن أئمة آل البيت كانوا يؤيدون الثورات "الشيعية" عموماً. انظر:
- الحائري، كاظم. **الإمامة وقيادة المجتمع**، طهران: مكتب آية الله السيد كاظم الحائري، 1995م، ص200-205.

(2) أبو زهرة، محمد. **الإمام زيد.. حياته وعصره- آراؤه وفقهه**، القاهرة: دار الفكر العربي، (د.ت.)، ص43.

(3) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، مرجع سابق، ج7، ص181.

(4) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، مرجع سابق، مج4، ص446.

واجه زيد بن علي جيش هشام بقيادة ابن هبيرة كان أنصار زيد قد انفضوا عنه، ولم يتبق معه سوى ما يقارب الأربعمائة رجل من إجمالي أربعين ألفاً كانوا قد بايعوه، وكان من بقي معه هم من الفقهاء وأهل العلم.

لقد أحدث خروج زيد بن علي تحولاً في العلاقة بين الأمويين وأهل البيت، فقد توالت ثوراتهم بعد ذلك ضد الأمويين وكانت عاملاً أساسياً في نجاح الدعوة العباسية التي استندت للشرعية العلوية بعد ذلك بعشر سنوات[1]. وإذا كان قيام الدولة العباسية ثمرة من ثمرات التوجه الفقهي نحو الخروج الشرعي، فإنها سعت بعد ذلك إلى تقييد خيار الخروج، وتوفر لها من العوامل في هذا السبيل ما لم يتوفر للدولة الأموية، فقد نجحت خلال فترة قياسية في تفكيك ثقافة الخروج، ليشهد القرن الرابع الهجري اتجاهاً فقهياً عاماً نحو تحريم فكرة الخروج السياسي.

2 - فقه الطاعة السياسية: مرحلة الاجتهاد

ظلت ثقافة الإنكار باليد هي الثقافة الغالبة حتى منتصف القرن الثاني الهجري تقريباً، وقد تصدر الفقهاء محاولات تغيير الحكم الأموي، فاتسمت علاقتهم به بالتوتر الشديد، وبالرغم من وجود اتجاه فقهي حاول مسايرة الواقع والاكتفاء بإنكاره بالقلب، فإن نهج الحكم الأموي في ابتكار وسائل وتقنينات جديدة لإحكام سيطرته على السلطة ومحاولة شرعنتها عن طريق الحصول على طاعة الفقهاء، كان فوق قدرة هذا الاتجاه على المسايرة، الأمر الذي كان يضعه في مواجهة مباشرة مع السلطة الأموية[2].

لقد كان الفقهاء في العصر الأموي يشكلون عنصراً فاعلاً في الواقع السياسي المناهض للاستبداد، وارتبطت فاعليتهم تلك بمواقعهم الشرعية

---

(1) أبو زهرة، **الإمام زيد.. حياته وعصره- آراؤه وفقهه**، مرجع سابق، ص60.

(2) نشير هنا بوجه خاص إلى موقف الفقيه التابعي سعيد بن المسيب (ت94هـ) من بيعة عبد الملك بن مروان لولديه الوليد وسليمان وهي بيعة مركبة رفضها سعيد بن المسيب، وقد ذكر ابن سعد في الطبقات أنه تعرض بسبب ذلك للضرب والحبس. انظر:
- ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، مرجع سابق، ج5، ص126.

وتأثيرهم الكبير على المستوى الاجتماعي، بالإضافة إلى ذلك فإن توسيع الحكم الأموي لدائرة الاشتباه والاتهام لتشمل كثيراً من الفقهاء جعلهم جزءاً من واقع المشكلات السياسية المستمرة وطرفاً فيها.

وبالنظر إلى أن عصر التدوين الذي لم يكن قد ابتدأ بعد -حتى ما قبل انتهاء الحكم الأموي- فإن الفقهاء كانوا أقرب للممارسة الفقهية العملية، قبل أن يتجهوا في مرحلة لاحقة إلى التصنيف والتأليف، ثم كتابة الحواشي والتفريع على المسائل الفقهية، وبقدر الدور الذي نهض به التدوين في تطوير علم الفقه وحفظ تراث المدارس الفقهية المختلفة، فإنه ساعد في الحد من الأدوار العملية للفقهاء وتصدُّرهم حركة التغيير، لينتهي الأمر في العصر العباسي إلى تحييد الفقهاء أو احتوائهم في السلطة على النحو الذي أصبح سائداً في عصر التقليد.

وهنا نشير إلى أن عصر أئمة المذاهب الأربعة كان قد شهد بداية التدوين، غير أن هذه الحركة كانت في بدايتها؛ إذ لم تكن المعارف الإسلامية قد تشعبت بقدر كبير، لذلك فقد حافظ الفقه في هذه المرحلة على طابعه السياسي العملي بأشكال متعددة، منها دعم حركات التغيير ضد السلطتين الأموية والعباسية، واستخدام سلاح الفتوى في الإنكار عليهما، وإحداث نوع من القطيعة النفسية معهما، وسوف نتناول فقه أئمة المذاهب الأربعة في هذه المرحلة على النحو الآتي:

أ - فقه الطاعة السياسية لدى الإمام أبي حنيفة:

لم تكن الطاعة السياسية بالنسبة لأبي حنيفة عقيدة ثابتة، وإنما قيمة متحركة ارتبطت بالممارسة الواقعية للحكم، لذلك فقد سارع إلى الدخول في طاعة السلطة العباسية بعد انتصارها على الأمويين وحرض الفقهاء على ذلك. وعندما تكشفت له الميول الاستبدادية للسلطة العباسية في عهد أبي جعفر المنصور تراجع عن تأييدها، ولم يتردد في دعم الحركات المناوئة لها.

ويمكن القول إن سطوة الخوارج وتكرار خروجهم على السلطة السياسية

خاصة في بلد أبي حنيفة: العراق، لم يشوش مفهوم الخروج الشرعي لديه أو يختلط به، فقد ظل يناصر حركات التغيير في العصرين الأموي والعباسي إلى أن دفع حياته ثمناً لذلك في نهاية المطاف، وأبرز مواقفه في هذا الإطار هي تأييده خروج زيد بن علي على هشام بن عبد الملك؛ إذ يُنقل عنه قوله بمناسبة ذلك الحدث: "لو علمت أن أناساً لا يخذلونه ويقومون معه قيام صدق لكنت أتبعه، وأجاهد معه لأنه إمام حق"[1]. ويشير هذا الموقف إلى أن خروج غير المتمكن لم يكن محل إنكار لدى أبي حنيفة؛ إذ أمد زيد بن علي بالمال، وكان يدعو الناس في فتاويه ومجالسه الفقهية إلى نصرته، ثم أيد بعد ذلك خروج محمد بن عبدالله بن الحسن بالمدينة، وأخيه إبراهيم بالبصرة سنة 145هـ[2]، ويذكر الشهرستاني أنه ظل حتى وفاته معتقداً بإمامة محمد بن عبد الله بن الحسن[3].

إننا نلحظ في فقه أبي حنيفة -وهو من رواد مدرسة الرأي- مرونة تسمح له بالانتقال من الطاعة إلى الخروج دون وجود عقبات فقهية تذكر، وبحيث لا يصبح دخوله في الطاعة مانعاً من الذهاب إلى خيارات أخرى إذا لزم الأمر، وهذا ما تشير إليه تجربته مع أبي جعفر المنصور، وفي الوقت نفسه فإننا لا نجد عند أبي حنيفة ترسيماً نظرياً جامداً لمفهوم الطاعة السياسية؛ إذ هو لا يتعامل معه بخلفية عقدية وإنما برؤية فقهية ترتكز على استقراء الواقع السياسي، ولا يعني ذلك أن مسألة الطاعة لدى أبي حنيفة هي مسألة تقوم على الرأي المحض، لكنها فقط ترتبط بمجال اجتهادي هو المجال السياسي. والنظر لها ضمن هذا المجال يجعل المفهوم مفتوحاً على صور متعددة من الممارسة السياسية.

---

(1) أبو زهرة، محمد. **أبو حنيفة.. حياته وعصره- آراؤه وفقهه**، القاهرة: دار الفكر العربي، 1991م، ص145.

(2) لم ينفرد أبو حنيفة بهذا الموقف، فالطبري يذكر أن محمد بن عبدالله بن الحسن لما ظهر ودخل مكة والمدينة سنة 145 سلَّم عليه الناس بالخلافة، ثم ذكر أشخاصاً خرجوا معه إلى البصرة وبينهم "جماعة كثيرة من الفقهاء وأهل العلم". انظر:
- الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، مرجع سابق، ج7، ص634.

(3) الشهرستاني، **الملل والنحل**، مرجع سابق، ص100.

إن المزاوجة بين المعصية الدينية والطاعة السياسية يعني أن على الفقيه الطاعة الكاملة إذا انتفى وجود المعصية، وهذا الأمر لا أثر له في فقه أبي حنيفة، فقد طلب منه المنصور تولي قضاء بغداد فرفض ذلك، ثم طلب إليه أن يشير على القضاة في أحكامهم فرفض كذلك. ومهما أمكن القول من أن مسوّغ الرفض عند أبي حنيفة لتولي القضاء هو الخشية من الوقوع في الظلم، فإن من الواضح أن المنصور لم يأمر بمعصية تستحق أن يدفع أبو حنيفة حياته ثمناً لرفضها، وهذا ما يجعلنا نذهب إلى أن مفهوم الطاعة السياسية عند أبي حنيفة تجاوز حد المعصية إلى المصلحة وهو البعد الذي سيتضح أكثر في فقه أبي حنيفة مع بعض تلامذته، بحيث تصبح المصلحة، وليس المعصية فقط قيداً على الطاعة السياسية.

ب – فقه الطاعة السياسية لدى الإمام مالك:

أصبحت المدينة ومكة أقرب إلى الطاعة والدعة نتيجة للقمع السياسي والعسكري المتواصل من قبل السلطة الأموية، وقد انتهى علم المدينة في منتصف القرن الأول الهجري إلى الإمام مالك بن أنس. وكانت القضية التي احتلت جانباً كبيراً من اهتمام مالك وميزت تفكيره الفقهي، هي استعادة المكانة العلمية للمدينة المنورة، فاعتبر عمل أهل المدينة مصدراً فقهياً للأحكام الشرعية، ولم يكن دافعه لذلك التعصب، لكنه كان يرى في المدينة مستودع الخبرة الفقهية التي يمكن أن تكون نقطة انطلاق في تصحيح أوضاع المجتمع المسلم، وقد ذهب إلى اعتبار مبايعة أهل المدينة ومكة مصدراً لشرعية الإمام حتى وإن تخلفت عن بيعته بقية الأمصار[1]. وهذه المسألة في فقه الإمام مالك ستضعه في مواجهة مع السلطة العباسية وستجعله لاحقاً هدفاً لإغرائها.

ففي سنة 145هـ خرج محمد بن عبدالله بن الحسن ضد العباسيين في

---

(1) أبو زهرة، محمد. **مالك.. حياته وعصره- آراؤه وفقهه**، القاهرة: دار الفكر العربي، (د.ت.)، ص171.

المدينة، والتف حوله أهل المدينة، وعندما أرادوا مبايعته بالخلافة واجهتهم عقبة فقهية، وهي البيعة التي كانت في أعناقهم للمنصور، فرجعوا إلى الإمام مالك فأفتاهم بالفتوى المشهورة التي ينقل الطبري نصها: "إنما كنتم مكرهين، وليس على كل مكره يمين، فأسرع الناس إلى محمد، ولزم مالك بيته"[1]، وسواء بايع الإمام مالك أو لزم بيته كما يذكر الطبري وابن كثير ولم يبايع، فإنه منح خروج محمد بن عبدالله بن الحسن شرعية فقهية؛ إذ اعتبر دعوته قائمة على الرضى. ومن غير المعقول أن الإمام مالك لم يكن مدركاً للأبعاد السياسية لفتواه في مثل تلك الظروف، فالفتوى كانت جواباً مباشراً وواضحاً عن سؤال ليس فيه لبس، كما أنها تحولت إلى موقف فقهي لم يؤثر عن مالك أنه تراجع عنه، وبالتالي يمكن أن نتبين فقه الطاعة السياسية عند الإمام مالك من خلال نقطتين أساسيتين:

الأولى: سعيه لتقويض شرعية نظم الجور القائمة على الإكراه، بما يجعل مفهوم الطاعة السياسية منفتحاً على بدائل أخرى، وقد أخطأ من اعتبر الإمام مالك ضد مبدأ الخروج أو مع الطاعة حتى في حال التغلب، فهو وإن لم يحرض على الخروج والثورة كما هو الحال لدى أبي حنيفة، فإنه سحب الشرعية الدينية عن النظم القائمة على الجور، وترك مسألة التعامل معها بيد الأمة، لكنه في الوقت نفسه أرشد الأمة إلى الموقف الذي ينبغي اتخاذه وهذا يقودنا إلى النقطة الثانية.

الثانية: تقويض مبدأ نصرة أنظمة الجور والغلبة وإخراجه من مدلولات الطاعة السياسية. فقد روى ابن القاسم عن الإمام مالك قوله: "من قام على إمام يريد إزالة ما بيده إن كان أي المقوم عليه مثل عمر بن عبد العزيز، وجب على الناس الذب عنه والقيام معه، وأما غيره فلا، دعه وما يراد منه، ينتقم الله من ظالم بظالم ثم ينتقم من كليهما"[2]، وبذلك يكون الإمام مالك قد

---

(1) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، مرجع سابق، ج7، ص560. انظر أيضاً:
- ابن كثير، **البداية والنهاية**، مرجع سابق، ج10، ص84.

(2) الزرقاني، عبد الباقي. **شرح الزرقاني على مختصر سيدي خليل**، بيروت: دار الفكر، 1978م، ج8، ص60.

جرد أنظمة الجور من مبدأ النصرة، ووجه المجتمع للوقوف على الحياد منها على الأقل، وأهمية هذا الرأي عند مالك تتضح من إدراك حقيقة أن النظامين الأموي في أواخر عهده والعباسي في أوائله، كانا في أمسِّ الحاجة إلى النصرة الاجتماعية لكثرة الخروج عليهما. وما يسترعي الانتباه أن الإمام مالك جعل من عهد عمر بن عبد العزيز معياراً عملياً لتقريب فكرة العدل إلى الأمة، واستناده إلى عدل عمر بن عبد العزيز دون غيره من الخلفاء لم يكن دون مغزى، فقد أراد به دفع حجج مؤيدي الاستبداد السياسي المرتكزة على القول أن عصر الخلفاء الراشدين لا يمكن تكراره، فاتجه إلى عدل عمر بوصفه حالة واقعية عايشها الناس في ظروف اجتماعية شبيهة بظروف عصره.

وعموماً فإن فقه الإمام مالك جرَّد أنظمة الجور من عنصري الشرعية والنصرة، وتركها تواجه مصيرها دون غطاء فقهي أو تأييد اجتماعي، والنتيجة الحتمية لذلك هو فتح باب الخروج عليها. وأبو جعفر المنصور كان مدركاً لخطورة فقه مالك السياسي، فتعامل معه تارة بالشدة عندما أمر واليه بضربه بالسوط وشد يديه حتى كادت تنخلع كتفاه[1]، وتارة باللين حين حاول استمالة الإمام مالك وتوظيف قاعدة "عمل أهل المدينة" عنده لصالح تحقيق استقرار السلطة العباسية.

فقد لقي المنصور الإمام مالك في موسم الحج الذي أعقب القضاء على ثورة محمد بن عبدالله في المدينة، فاعتذر إليه عما لحقه من أذى، ثم قال له: "إنه لا يزال أهل الحرمين بخير ما كنت بين أظهرهم، وإني أخالك أماناً لهم من عذاب الله، وقد رفع الله بك عنهم سطوة عظيمة، فإنهم أسرع الناس إلى الفتن"[2]، هذا النص يكشف عن نية المنصور تحويل المكانة العلمية للإمام مالك إلى عنصر ضبط وضمان لاستقرار السلطة العباسية في نطاق

(1) ابن موسى، عياض أبو الفضل عياض. **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، ضبط وتصحيح: محمد سالم هاشم، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م، ج1، ص124.

(2) المرجع السابق، ص124.

جغرافي معين: مكة والمدينة، لكنه سرعان ما سيعمل على توظيف تلك المكانة على مستوى أعم، عندما يطلب من الإمام مالك أن يجعل من كتابه الموطأ -وهو متضمن بالإضافة لأحاديث الرسول ﷺ آثار أهل المدينة- قانوناً للدولة العباسية. ومن المعلوم أن الإمام مالك تصدى لتلك المحاولة في كلا الموقفين، فهو لم يتراجع عن رأيه في بيعة المكره، ورفض تسييس الموطأ، وظل على رأيه في عدم نصرة نظم الجور على الخارجين عليها، بل إن كون الظلم مسوّغاً للخروج والامتناع عن طاعة أنظمة الجور أصبح أكثر وضوحاً في فقهه؛ إذ يروى أن هارون الرشيد سأله عن قتال "أهل دمك" فقال: "إن كانوا خرجوا عن ظلم السلطان فلا يحل قتالهم"[1].

ت - فقه الطاعة السياسية لدى الإمام الشافعي:

تولى الشافعي جمع خراج اليمن لهارون الرشيد في مرحلة مبكرة من حياته، وهناك اتهم بالتشيع ودعم خروج أحد العلويين -لا تذكر المصادر اسمه-، وقد أنكر الشافعي تلك التهمة فنجا بذلك من الموت بعد أن أعدم عدد من رفاقه[2]، ويبدو أن هذه التجربة صرفت الشافعي عن أية اهتمامات سياسية، وجعلته ينكب على التصنيف، لذلك لا نجد في مواقفه العملية اللاحقة ما يساعد على تبين فقهه السياسي تجاه هذه المسألة، فضلاً عن أن آراءه في هذا الصدد لها طابع عام، فالشافعي يمثل اتجاه التفكير الكلي في الفقه الإسلامي بالنظر إلى دوره في تقعيد هذا العلم ووضع مبادئه، فهو مثلاً يحصر مفهوم أولي الأمر في أمراء سرايا الرسول عليه الصلاة والسلام، وبذلك يخرج الحكام -من غير أولي الأمر- من نطاق هذا المفهوم، فطاعة الحاكم عنده تتأسس على الإجماع -أو الاتفاق الذي لا يعرف له مخالف كما

(1) العبدري، أبو عبد الله. **التاج**، (على هامش): الحطاب، أبو عبد الله محمد بن محمد المغربي. **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، دمشق: دار الفكر، ط.2، 1978م، مج6، ص277.

(2) البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي. **مناقب الشافعي**، تحقيق: السيد أحمد صقر، القاهرة :مكتبة دار التراث، (د.ت.)، ج1، ص142.

يصفه-،أو بالقياس على أمراء السرايا الذين أمَّرهم الرسول ﷺ وهذا هو الأقرب إلى فقه الإمام الشافعي، وليس على آية الطاعة الواردة في سورة النساء؛ إذ إن تلك الآية لها أربع دلالات في فقه الشافعي ليس من بينها طاعة الحكام، وهي: طاعة الله، وطاعة الرسول، وطاعة أمراء سرايا الرسول، والرد إلى الله والرسول في حال التنازع[1]، وعليه فإن الشافعي يقارب مسألة الطاعة السياسية من زاوية كلية هي زاوية مرجعية النص المهيمن على المجال السياسي، وهذا الأمر جعله يَحدُّ من سلطة الحاكم إلى حد كبير، فهو يقول مثلاً: "إذا صالح الإمام على مالا يجوز فالطاعة نقضه"[2]، والطاعة المقصودة في هذا النص هي طاعة الله والرسول التي لا تجب معها طاعة أخرى، كما يذكر حديث الرسول عليه الصلاة والسلام: "من قتل دون ماله فهو شهيد" دون استثناء السلطان على النحو الذي ذهب إليه أغلب أهل الحديث لاحقاً.

والحكم عنده يقوم من حيث الأصل على الرضا لقوله: "وأكره للرجل أن يتولى قوماً وهم له كارهون"[3]، ولا يوجد في فقه الشافعي ما يشير إلى وجوب طاعة حكم الجور أو التغلب، بل إن الخروج عنده إذا كان سببه الظلم فإنه لا يجيز للإمام العادل أن يقاتل الخارجين عليه وإنما عليه أن يرد المظالم عنهم أولاً، فقد ذكر في أحكام البغاة " فينبغي إذا فعلوا هذا أن نسألهم ما نقموا، فإن ذكروا مظلمة بينة ردت، فإن لم يذكروها بينة، قيل لهم: عودوا لما فارقتم من طاعة الإمام العادل، ثم يدعون ويناظرون، فإن امتنعوا قوتلوا "[4].

وهكذا فإن الفكرة الأساسية التي ينبني عليها مفهوم الطاعة السياسية لدى الإمام الشافعي هي عدم وجوب الطاعة وجوباً نصّياً بالقرآن سوى لله

(1) الشافعي، محمد بن إدريس. **الأم**، تحقيق: أحمد بدر الدين حسون، دمشق: دار قتيبة، 1996م، مج1، ج2، ص262.
(2) المرجع السابق، مج5، ج9، ص118.
(3) المرجع السابق، مج1، ج2، ص265.
(4) المرجع السابق، مج5، ج9، ص202.

والرسول، وهذه الفكرة ظلت ثابتة في فقهه سواء ماعرف منه بالقديم أو الجديد.

ث - فقه الطاعة السياسية لدى الإمام أحمد بن حنبل:

عاش الإمام أحمد بن حنبل في عصر بدأت فيه العلوم الإسلامية تتمايز، واتجه فيه الحديث ليصبح سلطة مؤسسة للفقه، وقد كان عصره عصر استقرار سياسي إلى حد كبير، وشهد حركة ترجمة واسعة، وازدهاراً غير مسبوق لعلم الكلام. وإذا كان عصر الأئمة السابقين وبخاصة أبو حنيفة ومالك، قد شهد توتراً في العلاقة بين الفقهاء والحكام، فإن التوتر الذي ساد عصر ابن حنبل -قبل محنة خلق القرآن- كان بين الفقهاء وعلماء الكلام، وقد حدَّ ذلك إلى مدى بعيد من الدور السياسي للفقهاء؛ إذ أصبحت السلطة مقصداً للفقهاء وعلماء الكلام على حد سواء، وفي أوقات كثيرة كانت السلطة العباسية تدير المعارك العلمية بين الطرفين، فكان الفقهاء والمتكلمون يتناظرون في مجالس الحكام[1].

لم يكن الإمام أحمد طرفاً في تلك العلاقة؛ إذ كان معرضاً عن مسائل الجدل وعن السياسة في آن، لكن القيمة التي تكرست في ذلك العصر، وهي قيمة الاستقرار، كانت تتقدم أي اهتمام علمي أو سياسي، وكان من الطبيعي أن تجد صداها في التفكير الفقهي للإمام أحمد، بحيث تغدو المحاولة لإثارة نقاش حول القضايا المستقرة في الحياة السياسية محاولة لخلخلة استقرار النظام والمجتمع. ويمكن القول إن مواراة مشكلة الطاعة السياسية كانت مسلكاً فقهياً لديه، حتى عندما أثيرت مسألة خلق القرآن، مع أن هذه المسألة العقدية كانت كفيلة بتفجير النظام وتأليب الفقهاء عليه بسبب أبعادها العقدية الخطيرة.

وإذا كان فقه الإمام أحمد قائماً على الأثر، فإن المنظور الذي قدمه لمسألة الطاعة السياسية كان منظوراً واقعياً أكثر منه شرعياً؛ إذ تولى الواقع السياسي المستقر توجيه النظرة الفقهية إلى فقه السلف، ليقع الاختيار في بناء

(1) أبو زهرة، **أبو حنيفة. . حياته وعصره- آراؤه وفقهه**، مرجع سابق، ص140.

مفهوم الطاعة السياسية لدى الإمام أحمد على فقه عبدالله بن عمر دون النظر للتنوع الاجتهادي في عصر الصحابة والتابعين في هذه المسألة، ولتحتل مسألة طاعة حكام الغلبة مكانة محورية في الفقه السياسي للإمام أحمد كما يقدمه جامعو ذلك الفقه.

وهنا يمكن أن نثبت النص التالي الذي جاء في إحدى رسائل الإمام أحمد كما ينقله ابن الجوزي (510-592هـ) وفيه: "السمع والطاعة للأئمة وأمير المؤمنين، البر والفاجر، ومن ولي الخلافة فاجتمع الناس عليه، ورضوا به، ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة، وسمي أمير المؤمنين، والغزو ماض مع الأمراء إلى يوم القيامة، البر والفاجر، وقسمة الفيء وإقامة الحدود إلى الأئمة ماض وليس لأحد أن يطعن عليهم، ولا ينازعهم، ودفع الصدقات إليهم جائز نافذ، من دفعها إليهم أجزأت عنه، براً كان أو فاجراً، وصلاة الجمعة خلفه وخلف كل من ولي جائزة إمامته، ومن أعادها فهو مبتدع تارك للآثار، مخالف للسنة، ليس له من فضل الجمعة شيء إذا لم ير الصلاة خلف الأئمة من كانوا برهم وفاجرهم، فالسنة أن تصلي معهم ركعتين وتدين بأنها تامة لا يكن في صدرك شك، ومن خرج على إمام من أئمة المسلمين، وقد كان الناس اجتمعوا عليه، وأقروا له الخلافة بأي وجه كان بالرضا أو بالغلبة، فقد شق هذا الخارج عصا المسلمين، وخالف الآثار عن رسول الله فإن مات الخارج عليه مات ميتة جاهلية"[1].

ولا نكاد نجد ما يضاهي هذا النص في وضوحه وكثافة تركيزه على طاعة حكام الجور عند الفقهاء المتقدمين، وربما المتأخرين كذلك، فقد تكررت فيه عبارة: البر والفاجر، أربع مرات في نص لا يتجاوز التسعة أسطر، والغريب أن عصر الإمام أحمد لم يكن عصر اضطرابات وفتن كبيرة -خاصة بعد قتل الأمين واستتباب الحكم للمأمون- بحيث يتجه هذا النص إلى إطفاء فورتها،

---

(1) ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي الحسن. **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق وتقديم وتعليق: عبد الله عبد المحسن التركي، مقابلة وتصحيح: علي محمد عمر، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1979م، ص221.

والنص كما أورده ابن الجوزي يثير مجموعة من الإشكاليات أهمها:

- إن النص مطلق في طاعة أئمة الجور والتغلب ولا أثر فيه لأي تقييد، وهو أمر في منتهى الغرابة، لأن مسألة الطاعة لا تذكر في عرف الفقهاء إلا بقيودها الشرعية وأهمها عدم المعصية. وما يوقع في الحيرة هو عدم استناد الإمام أحمد في هذا النص إلى أي من أحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام المرتبطة بتقييد الطاعة كحديث "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق"، وهذه الملاحظة تنسحب على ما روي عنه في رواية العطار من أنه قال: "ومن غلب عليهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين: فلا يحل لأحد يؤمن بالله أن يبيت ولا يراه إماماً براً كان أو فاجراً"[1]، وإطلاق حكم طاعة المتغلب وإحكام ربطها بالإيمان بالله أمر غريب على منهج الإمام أحمد في اقتفاء الأثر؛ إذ لم يُرْوَ ذلك عن أحد قبله، كما يبدو أكثر التباساً مما درج عليه الفقهاء من بعده، فقد ميزوا بين متغلب جامع للشرائط وآخر لا تتوفر فيه شروط الخلافة، وبين متغلب مسلم وآخر كافر، وهو تفريق ما كان الإمام أحمد ليخطئه. وفي حال صح هذا النص عن الإمام أحمد فإن القراءة التي قدمها القاضي أبو يعلى الحنبلي وحصر فيها مشروعية التغلب في حالة واحدة هي حالة الصراع العسكري على السلطة، تكون الأقرب لفقه الإمام أحمد[2].

- جواز دفع الزكاة لحكام الجور يتعارض مع مارواه عنه ابنه عبدالله في مسائل الإمام أحمد؛ إذ قال: "سألت أبي عن الزكاة تدفع إلى السلطان، أو يقسمها هو؟ قال: يقسمها هو" ثم روى عن خيثمة أنه "سأل ابن عمر عن الزكاة؟ فقال: ادفعها إليهم، وسألته مرة أخرى فقال: لا تدفعها إليهم فإنهم قد أضاعوا الصلاة"[3].

(1) ابن ضويان، إبراهيم بن محمد بن سالم. **منار السبيل في شرح الدليل**، تقديم: عبد الله بن عبد العزيز بن عقيل، تحقيق: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، الرياض: دار الصميعي، ط.2، 1420هـ، مج1، ج2، ص272.

(2) راجع ما ذكرناه حول هذه النقطة في صفحة 55 (هامش).

(3) ابن أحمد، عبد الله. **مسائل الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: زهير الشاويش، بيروت-دمشق: المكتب الإسلامي، ط.3، 1988م، ص152.

ويبدو أن آراء الإمام أحمد بهذا الخصوص أثارت جدلاً في أوساط المذهب الحنبلي، نجده واضحاً في رد ابن الجوزي في كتابه "الرد على المتعصب العنيد المانع من ذم يزيد" على فقيه حنبلي آخر هو عبد المغيث بن زهير الحنبلي، وبقدر ما يبدو الأمر متعلقاً بالموقف من حكم شخصي ضد يزيد بن معاوية، فإنه شمل مسألة طاعة الفاسق والجائر، فعبد المغيث الحنبلي يرى في طاعة الفاسق والجائر موقفاً شرعياً، في حين ينزلها ابن الجوزي منزلة الضرورة لا أكثر، يقول ابن الجوزي: "وساق هذا الشيخ؛ أي عبد المغيث الحنبلي، أحاديث في وجوب الطاعة للأئمة وإن جاروا وقال: قال أحمد بن حنبل "أرى الغزو مع الأئمة وإن جاروا، وأرى الصلاة خلف كل بر وفاجر، وقد صلى ابن عمر خلف الحجاج"، قلنا أيها القليل الفهم إنما جاز هذا لموضع الضرورة ولهذا قال أحمد "نسمع للبر والفاجر ولمن غلب بالسيف" كل ذلك حذراً من الفتن وكان الصحابة خلف الحجاج ويصبرون على أذاه ضرورة، وكان الحسن البصري يلعن الحجاج ويدعو عليه وينهى عن قتاله لخوف الفتنة"[1].

فضلاً عن ذلك فإن السلوك العملي للإمام أحمد في تعامله مع السلطة السياسية -وهو سلوك قائم على القطيعة معها؛ إذ كان يرفض مخالطة الحكام وأخذ العطاء منهم لشبهة الحرام- أوجد صعوبة في تفسير موقف الأمام أحمد عند بعض المفكرين والفقهاء المعاصرين، فالشيخ محمد أبو زهرة تساءل عن الطريق الذي كان يراه الإمام أحمد للخلاص من جور الحكام، فإذا كان لا يجيز الخروج عليهم وفي ذات الوقت لا يخالطهم ولا يسعى في نصحهم، فما هو سبيله للتغيير إذن[2]؟

يجيب الشيخ أبو زهرة بأن الإمام أحمد كان يرى البدء بإصلاح الأمة عن

(1) ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي الحسن. **الرد على المتعصب العنيد المانع من ذم يزيد**، تحقيق: هيثم عبد السلام محمد، بيروت: دار الكتب العلمية، 2005م، ص80-81.

(2) أبو زهرة، محمد. **أحمد بن حنبل.. حياته وعصره- آراؤه وفقهه**، القاهرة: دار الفكر العربي، (د.ت.)، ص140.

طريق إحياء السنة، ومدخله إلى ذلك الاهتمام بالحديث النبوي، لكن هذه الإجابة تظل مجرد استنتاج يقوم على تصور أن الإمام أحمد كان يقوم بدور المصلح السياسي، في حين هو -كما يرى الشيخ أبو زهرة نفسه- كان يعدُّ دراسة الحديث" غرضاً مقصوداً لذاته، وليس وسيلة لغيره"، فدافعه لجمع الحديث هو حفظه من الوضع وهي مهمة علمية وليست اجتماعية.

ليس هذا الموقف الوحيد الذي يحتاج إلى تفسير في فقه الإمام أحمد، فهناك موقفه في محنة خلق القرآن، فقد امتنع عن إجابة المأمون في القول بخلق القرآن، لكنه توقف عند ذلك. ويذكر ابن مفلح أن فقهاء بغداد في عهد الواثق اجتمعوا إليه "وقالوا له: إن الأمر قد تفاقم وفشا يعنون إظهار القول بخلق القرآن وغير ذلك، ولا نرضى بإمرته ولا سلطانه، فناظَرهم في ذلك وقال عليكم بالإنكار بقلوبكم ولا تخلعوا يداً من طاعة ولا تشقوا عصا المسلمين، ولا تسفكوا دماءكم ودماء المسلمين معكم، وانظرا [هكذا في الأصل] في عاقبة أمركم، واصبروا حتى يستريح بر أو يستراح من فاجر"[1].

(1) الحنبلي، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن مفلح المقدسي. **الآداب الشرعية والمنح المرعية**، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، (د.ت.)، ج1، ص175. مع ذلك فقد شهد عهد الواثق خروج أحمد بن نصر الخزاعي وهو من أهل الحديث المعاصرين للإمام أحمد بن حنبل، قال عنه الحاكم: "فقيه أهل الحديث في عصره"، وقال عنه ابن كثير"من أئمة السنة الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر"، خرج على الواثق لقوله بخلق القرآن وبايعه العامة سنة (228هـ)، قال ابن كثير: "فقام أحمد بن نصر هذا يدعو إلى الله وإلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والقول بأن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق في أشياء كثيرة دعا الناس إليها، فاجتمع عليه جماعة من أهل بغداد والتف عليه من الألوف أعداد، وانتصب للدعوة إلى أحمد بن نصر، هذا رجلان وهما أبو هارون السراج يدعو أهل الجانب الشرقي وآخر يقال له طالب يدعو أهل الجانب الغربي فاجتمع عليه من الخلائق ألوف كثيرة وجماعات غزيرة، فلما كان شهر شعبان من هذه السنة انتظمت البيعة لأحمد بن نصر الخزاعي في السير على القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والخروج على السلطان لبدعته ودعوته إلى القول بخلق القرآن، ولما هو عليه وأمراؤه وحاشيته من المعاصي والفواحش وغيرها". انظر:

- ابن كثير، **البداية والنهاية**، مرجع سابق، مج5، ج10، ص317.
- الذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، مرجع سابق، ج18، ص151.

ويثير حديث الإمام أحمد في أثناء تلك المحنة التي لاقى فيها أذى كثيراً بعض الغموض، ليس إزاء موقفه المبدئي تجاه قضية خلق القرآن، وإنما فيما يتعلق بتعامله مع السلطة العباسية على خلفية تلك القضية، فهو إما أنه لم يكن يرى في دعوى حكام بني العباس الثلاثة: المأمون، والمعتصم، والواثق، بخلق القرآن وحمل الفقهاء وأهل الحديث على ذلك بالقوة معصيةً، وهذا بخلاف ما هو ثابت عنه، أو أنه رأى فيها معصية لكنه اكتفى بالامتناع عن الطاعة والإنكار بالقلب، ولكن إزاء مسألة كتلك تتعلق بالعقيدة هل كان الإنكار بالقلب كافياً؟

إن الكثير مما ذكرناه يجعل من الأهمية بمكان إعادة قراءة الفقه السياسي للإمام أحمد وبعض ائمة المذهب الحنبلي عموماً، وهنا نشير على وجه الخصوص الى ما ذكره المرداوي (ت 885هـ) من أن بعضاً من فقهاء الحنابلة كابن عقيل وابن الجوزي وابن رزين جوّزوا الخروج على إمام غير عدل، مستدلين بخروج الحسين على يزيد لإقامة الحق[1]، والفقهاء الثلاثة المذكورون هم من كبار مجتهدي المذهب الحنبلي، وهذا الأمر يشير إلى وجود حلقات ما تزال مفقودة في الفقه السياسي للإمام أحمد.

3 - فقه الطاعة السياسية: مرحلة التقليد

بدأت مرحلة التقليد الفقهي بعد انتهاء عصر الأئمة الأربعة، فقد عكف كثير من تلامذتهم على تدوين تراثهم الفقهي وشرحه، وكان ذلك سبباً في ظهور نمط جديد من الاشتغال الفقهي اعتمد التفريع والتخريج على مسائل الأئمة، وكان كلما تقدم الزمن اشتد التقليد للسابقين، حتى جاءت المائة الرابعة ولم يبق مجتهد مستقل[2]. وقد اتسمت تلك المرحلة بغلبة النقول عن الأئمة واختلاط أقوالهم بأقوال غيرهم من الشرّاح، قال الدهلوي: "ووجدت

(1) المرداوي، علي بن سليمان. **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، تحقيق: أبي عبد الله محمد حسن الشافعي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م، ج10، ص272.

(2) الدهلوي، شاه ولي الله. **الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، بيروت: دار النفائس، 1404هـ، ص74.

بعضهم يزعم أن جميع ما يوجد في هذه الشروح الطويلة، وكتب الفتاوى الضخمة هو قول أبي حنيفة وصاحبيه [يقصد القاضي أبا يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني] ولا يفرق بين القول المخرّج وبين ما هو قول في الحقيقة، ولا يحصل معنى قولهم على تخريج الكرخي كذا وعلى تخريج الطحاوي كذا، ولا يميز بين قولهم قال أبو حنيفة كذا وبين قولهم جواب المسألة على قول أبي حنيفة وعلى أصل أبي حنيفة كذا"[1]. وهذا ينطبق إلى حد كبير على بقية المذاهب، وسنتناول فقه الطاعة السياسية في هذه المرحلة من خلال القضايا التالية:

أ - تسويغ طاعة نظم الجور السياسية:

اتجه الفقه في هذه المرحلة إلى تسويغ مشروعية طاعة الفاسق والجائر والمتغلب، وقد اعتمد الفقهاء على جملة من الآراء التي تسوِّغ تلك الطاعة بنظرهم، ومن أهمها:

- تجويز أئمة المذاهب وبعض الصحابة الصلاة خلف الفاسق، وقد ذكر الفقيه الحنفي العيني (ت855هـ) أن "ابن عمر وأنساً وغيرهما من الصحابة رضي الله عنهم والتابعين صلوا خلف الحجاج الجمعة وغيرها مع أنه كان أفسق أهل زمانه"، واستدل على صحة ذلك بقوله ﷺ: "صلوا خلف كل بر وفاجر"[2].

---

(1) المرجع السابق، ص92.

(2) العيني، أبو محمد محمود بن أحمد. **البناية في شرح الهداية**، تصحيح: المولوي محمد عمر الشهير بناصر الإسلام الرامفوري، بيروت: دار الفكر، 1980م، ج2، ص315. والحديث ضعيف أخرجه الدارقطني في سننه "كتاب العيدين باب صفة من تجوز الصلاة معه والصلاة عليه" وقال: "مكحول لم يسمع من أبي هريرة ومن دونه ثقات"، انظر:
- الدارقطني. علي بن عمر، سنن الدارقطني، تحقيق: شعيب الأرناؤط وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2004، ج2، ص404.

ورواه البيهقي في سننه عن مكحول عن أبي هريرة، انظر:
- البيهقي، **السنن الكبرى**، مرجع سابق، حديث رقم 6623. وقال المحقق: "روي في الصلاة على كل بر وفاجر والصلاة على من قال لا إله إلا الله أحاديث كلها ضعيفة =

- الفساد المترتب على منع إمامة الفاسق، قال السرخسي (ت490هـ): "ولكنا نقول الفسق لا يخرجه من أن يكون أهلاً للإمامة والسلطنة، فإن الأئمة بعد الخلفاء الراشدين رضي الله تعالى عنهم قلَّ ما يخلو واحد منهم عن فسق، فالقول بخروجه من أن يكون إماماً بالفسق يؤدي إلى فساد عظيم"[1]، وقال شمس الدين الدسوقي (ت1230هـ): "اعلم أن الإمامة العظمى تثبت بأحد أمور ثلاثة: إما بإيصاء الخليفة الأول لمتأهل لها، وإما بالتغلب على الناس، لأن من اشتدت وطأته بالتغلب وجبت طاعته، ولا يراعى في هذا شروط الإمامة؛ إذ المدار على درء المفاسد وارتكاب أخف الضررين..."[2]، وقال المقدسي (ت624هـ): "ولو خرج رجل بسيفه على الناس حتى أقروا له بالطاعة وبايعوه صار إماماً يحرم قتاله والخروج عليه، لما في ذلك من شق عصا المسلمين وإراقة دمائهم وذهاب أموالهم"[3]، وقال ابن الهمام (ت861هـ) في "المسايرة": "وإذا تغلب آخر على المتغلب وقعد مكانه انعزل الأول وصار الثاني إماماً، ويحل طاعة الإمام عادلاً كان أو فاجراً إذا لم يخالف الشرع"[4].

= غاية الضعف وأصح ما روي في هذا الباب حديث مكحول عن أبي هريرة وقد أخرجه أبو داوود في كتاب السنن إلا أن فيه إرسالاً كما ذكره الدار قطني". والحديث الذي أخرجه أبو داود في سننه عن مكحول عن أبي هريرة هو "الصلاة المكتوبة واجبة خلف كل مسلم براً كان أو فاجراً وإن عمل الكبائر"، انظر:

- أبي داود، سنن أبي داود، مرجع سابق، كتاب: الصلاة، باب: إمامة البر والفاجر، ج1، ص444، حديث رقم 594. قال الألباني: ضعيف.

(1) السرخسي، شمس الدين محمد بن احمد بن سهل. **المبسوط**، بيروت: دار المعرفة، ط.3، 1978م، مج1، ج4، ص56.

(2) الدسوقي، شمس الدين الشيخ محمد عرفة. **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، (وبهامشه) شرح للعلامة سيدي الشيخ محمد عليش، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، (د.ت.)، ج4، ص298.

(3) المقدسي، بهاء الدين عبد الرحمن بن إبراهيم. **العدة شرح العمدة**، بيروت: دار المعرفة، (د.ت.)، ص575-576.

(4) ابن الهمام، كمال الدين محمد. **المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة**، القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، 1317هـ، ص283.

- السوابق التاريخية ومن ذلك قول ابن قدامه: "ولو خرج رجل على الإمام فقهره، وغلب الناس بسيفه حتى أقروا له وأذعنوا بطاعته وتابعوه، صار إماماً يحرم قتاله والخروج عليه، فإن عبد الملك بن مروان خرج على ابن الزبير فقتله، واستولى على البلاد وأهلها حتى بايعوه طوعاً وكرهاً، فصار إماماً يحرم الخروج عليه، وذلك لما في الخروج عليه من شق عصا المسلمين، وإراقة دمائهم وذهاب أموالهم، ويدخل الخارج عليه في عموم قوله عليه السلام: "من خرج على أمتي وهم جميع فاضربوا عنقه بالسيف كائناً مَنْ كان" فمن خرج على من ثبتت إمامته بأحد هذه الوجوه باغياً وجب قتاله"[1].

يمكن أن نلحظ بسهولة أن فقه الطاعة السياسية أعيد تأسيسه على نحو مغاير في هذه المرحلة، بحيث بات مختلفاً بصورة واضحة عما كان عليه في مرحلة الاجتهاد الفقهي، باستثناء بعض الآراء المنسوبة للإمام أحمد، وإذا كان هذا التحول بدأ في فقه الإمام أحمد فإنه بات في مرحلة التقليد قاسماً مشتركاً بين دوائر الفقه السُّنّي الأربعة. فمع استمرار الخلاف بين المذاهب الأربعة في مسائل أخرى، إلا أنها كانت أقرب إلى التطابق في آرائها تجاه مسألة الطاعة السياسية، وهو أمر له أسبابه النظرية، لكنه يعبر في النهاية عن حالة من التوحُّد خلف مشروع السلطة الحاكمة، وهذه المسألة ستتضح أكثر في النقاط اللاحقة.

لقد لاحظ المودودي ذلك التحول الفقهي إزاء الموقف من السلطة السياسية في كتابه الخلافة والملك[2]. وأشار الدكتور رضوان السيد إلى حقيقة

---

(1) ابن قدامة المقدسي، موفق الدين عبد الله بن أحمد. **المغني والشرح الكبير**، بيروت: دار الفكر، 1984م، ج10، ص46.

(2) وضع المودودي يده على ذلك التحول في الفقه السياسي الحنفي بعد مناقشته لأفكار القاضي أبي يوسف الواردة في كتاب الخراج فقال: "وقصارى القول أن الاقتراحات القانونية التي اقترحها أبو يوسف على حاكم مطلق السلطة بصفته وزير العدل وقاضي القضاة في حكومته. إذا طابقناها على المبادئ الأساسية للدولة الإسلامية ودستور الخلافة الراشدة ومسلكها وتعليمات أستاذه أبي حنيفة بدت في مرتبة أدنى منها، فما فيها أدنى =

تجاهل الحنفية لتراث أبي حنيفة حتى "صارت الطاعة للسلطان واجباً دينياً في أوساطهم"[1]، وعلل ذلك بتولي فقهاء المذهب الحنفي القضاء بعدما كان شيخهم أبو حنيفة يرفض ذلك، ومن الواضح أن هذا التحول في الفقه السياسي الحنفي بدأ في مرحلة مبكرة مع القاضي أبي يوسف (ت182هـ). لقد تولى أبو يوسف القضاء لهارون الرشيد، وكان كتابه "الخراج" عملاً فكرياً -رغم مضمونه الاقتصادي- مارسه بصفته الرسمية من موقع القضاء، وفي هذا الكتاب نجد صدى لثقافة غريبة في أسلوبها ومنهجها عن أسلوب التصنيف الفقهي ومنهجيته قبل ذلك العصر، ما يشير إلى المستوى الذي كانت قد بلغته ثقافة الطاعة السياسية بعد منتصف القرن الثاني الهجري.

يبدأ القاضي أبو يوسف كتابه الخراج بمقدمة طويلة جاء فيها "وإن الله بمنه ورحمته جعل ولاة الأمر خلفاء في أرضه، وجعل لهم نوراً يضيء للرعية ما أظلم عليهم من الأمور فيما بينهم، ويبين ما اشتبه من الحقوق عليهم، وإضاءة نور ولاة الأمر إقامة الحدود ورد الحقوق إلى أهلها بالتثبت والأمر البين وإحياء السنن التي سنها القوم الصالحون أعظم موقعاً..."[2].

من المتعذر الفصل بين روح الفقه واعتبارات السياسة في كتاب القاضي أبي يوسف، ومن الصعوبة كذلك الكشف عما إذا كان وصفه لولاة الأمر بأنهم "خلفاء في أرضه" و"النور الذي يضيء للرعية" يمثل قناعة شخصية أم محاكاة لروح العصر ولغته السائدة آنذاك، لكن المهم في الأمر هي القطيعة المعرفية التي أحدثها القاضي أبو يوسف مع الفقه السياسي لأبي حنيفة أو

= تصور للخلافة الانتخابية ولا فيها أي ذكر لاسلوب الحكم بالشورى كما أنها خالية كذلك من الحديث عن عدم جواز إمامة الظالم وعن حق الناس في الجهاد لاقامة حكومة عادلة في مكان الحكومة الظالمة". انظر:

- المودودي، أبو الأعلى. **الخلافة والملك**، تعريب: أحمد إدريس، الكويت: دار القلم، ط.1، 1978م، ص201.

(1) الطرسوسي، نجم الدين. **تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك**، تحقيق ودراسة: رضوان السيد، بيروت: دار الطليعة، 1992م، ص10-11.

(2) ابن إبراهيم، **كتاب الخراج**، مرجع سابق، ص5.

"الفقيه المقدم" كما يصفه، وإذا أخذنا في الحسبان درجة الوضوح العالية في آراء أبي حنيفة السياسية ومواقفه العملية التي لا تترك مجالاً للبس، أدركنا مدى سهولة أن يحدث تغيير مشابه في فقه الإمامين الشافعي ومالك، اللذين كانت آراؤهما السياسية أقل وضوحاً من أبي حنيفة.

ويمكن القول إن فقه التقليد اعتمد في بناء فقه الطاعة السياسية على إعادة القراءة المتوالية لفقه أئمة المذاهب في ضوء الظروف الواقعية المحيطة، وعمل في الوقت نفسه على توظيف بعض الأحاديث النبوية لتدعيم مشروعية عمله التأسيسي، وفي هذا الشأن يمكن أن نقدم مجموعة من الملاحظات المتعلقة ببعض الملابسات الواقعية والمقررات النظرية، التي شابت إعادة البناء الفقهي لمفهوم الطاعة السياسية في مرحلة التقليد، ومن أهمها:

- إن الصلاة خلف الجائر أو الفاسق أو المتغلب ليست من مظاهر الطاعة السياسية، فالصلاة مظهر من مظاهر التمسك بالدين لا يجوز التفريط به بسبب تولي جائر أو فاسق؛ إذ "ليس من شرط صحة الصلاة خلف إمام عدالته"[(1)]، وهذا أمر متعلق بأحكام الصلاة وليس بأحكام الإمامة العظمى أو الولايات العامة، قال الجصاص (ت370هـ): "... وأن الصلاة خلفهم جائزة مع كونهم فساقاً وظلمة، وهذا مذهب صحيح ولا دلالة فيه على أن من مذهبه (يقصد أبا حنيفة) تجويز إمامة الفاسق"[(2)]، وقد اتفقت الشافعية والحنفية على عدم جواز قضاء الفاسق، كما أن هناك اتفاقاً عاماً في الفقه الإسلامي على عدم جواز إمامة الفاسق ابتداءً، قال البغوي: "شروط الإمامة العدل، لأن الولاية أمانة والفاسق غير أمين، لأنه لا ينظر لدينه فكيف ينظر لغيره"[(3)]، وإنما اختلفوا فيما إذا طرأ عليه الفسوق بعد أن يصير إماماً.

---

(1) ابن الهمام، **المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة**، مرجع سابق، ص279.

(2) الجصاص، أحمد بن علي الرازي. **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1405هـ، ج1، ص86.

(3) البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود. **التهذيب في فقه الإمام الشافعي**، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م، مج1، ج7، ص264.

وعليه فإن حديث بعض الأئمة عن جواز الصلاة والجهاد خلف الفاسق والجائر لا يعني إقراراً بمشروعية ولايته ووجوب طاعته، ولو أرادوا ذلك لصرحوا به، وإنما هو من باب حفظ الدين، وقد ذكر ابن قدامة (ت620هـ) أن الإمام أحمد سئل "عن الرجل يقول: أنا لا أغزو ويأخذه ولد العباس إنما يوفر الفيء عليهم فقال: سبحان الله هؤلاء قوم سوء، هؤلاء القعدة مثبطون جهال فيقال: أرأيتم لو أن الناس كلهم قعدوا كما قعدتم من كان يغزو؟ أليس كان قد ذهب الإسلام؟ ما كانت تصنع الروم"[1]، وقد أوضح ابن تيمية هذه المسألة فقال: "فإذا أمرهم بطاعة الله أطاعوه، مثل أن يأمرهم بإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والصدق، والعدل، والحج، والجهاد في سبيل الله. فهم في الحقيقة إنما أطاعوا الله، والكافر والفاسق إذا أمر بما هو طاعة لله لم تحرم طاعة الله، ولا يسقط وجوبها لأمر ذلك الفاسق بها، كما أنه إذا تكلم بحق لم يجز تكذيبه ولا يسقط وجوب اتباع الحق لكونه قد قاله فاسق"[2]، وهذا النص يوضح أن طاعة الفاسق لا تتجاوز ما هو مأمور به ديناً من فرائض وواجبات، مع ما يتضمنه من إشكال، سنشير إليه عند مناقشة مشكلة الطاعة في نسق السياسة الشرعية.

- غلبة الاستناد إلى أحكام الواقع في تجويز طاعة الفاسق والجائر والمتغلب، فالقاعدة الأساسية التي انتظمت الآراء الفقهية في عصر التقليد هي كون تلك الأنواع من الحكم تمثل حكم الضرورة لاعتبارات واقعية كان على الفقه أن يجاريها كي لا يتخلف عن ركب الواقع، وأول تلك الاعتبارات هي انتشار حكام الجور، وقد أشار لذلك السرخسي بقوله: "فإن الأئمة بعد الخلفاء الراشدين رضي الله تعالى عنهم قلّ ما يخلو واحد منهم عن فسق"، وقال الزيلعي (ت705هـ): "وفي زماننا الحكم للغلبة ولا يدري العادلة والباغية كلهم يطلبون الدنيا"[3].

---

(1) ابن قدامة، **المغني والشرح الكبير**، مرجع سابق، ج10، ص365.

(2) ابن تيمية، **منهاج السنة**، مرجع سابق، ج2، ص76.

(3) الزيلعي، فخر الدين بن عثمان بن علي. **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، (وعليه =

ولعل هذا الإدراك لما آل إليه الواقع هو ما يفسر الكثير من أحكام الفقه السياسي المرتبطة بمفهوم الطاعة السياسية، لذلك فإن محاولة تدعيم ذلك الواقع بنصوص من القرآن والسنة مسألة تبدو غير صائبة، لأنها تنقل طاعة الضرورة من إطار الاجتهاد الواقعي المحكوم بظروف آنية إلى إطار الأحكام الشرعية المتسمة بنوع من الثبات والاستمرارية. واستشهاد ابن قدامة في النص المذكور آنفاً بحديث الرسول عليه الصلاة والسلام "من خرج على أمتي وهم جميع فاضربوا عنقه بالسيف كائناً من كان"، في سياق تسويغ حكم مروان بن الحكم، هو أحد مظاهر خلل فقهي عام، قام على الاستنجاد بالنصوص لتسويغ واقع الغلبة بما ساعد على إدامته وجعل الفكاك منه متعذراً، ناهيك عن أن ذلك الاستدلال يتناقض مع ما أراد ابن قدامة التدليل عليه، فإذا كان قد ذهب إلى أن مروان بن الحكم خرج على ابن الزبير، فإن مدلول الحديث لا يشهد بما قرره من حرمة الخروج على مروان، ثم إنه لا يشهد كذلك على جواز حكم المتغلب، لأن المتغلب قد يخرج على الأمة وهي مجتمعة فيكون حكمه -وفق ظاهر الحديث- القتل.

والواقع أن في إقرار إمارة المتغلِّب إقراراً بإمارة متغلب آخر إذا ما قهره بالسيف، وهذا مظهر من مظاهر التناقض الذي وقع فيه الفقه بسبب تجويز طاعة المتغلب، لأن الاعتراف بشرعية إمارة المتغلب يتضمن في الوقت نفسه اعترافاً بشرعية متغلب آخر محتمل، وهو ما أوقع الفقهاء في حلقة مفرغة وغير متناهية، وجعل التاريخ الإسلامي ساحة للمتغلبين. والإمام البغوي من القلائل الذين تنبهوا لهذه المشكلة، فحاول إعادة طرحها بكيفية مختلفة، فهو يرى أن الإمامة إذا ثبتت لرجل "فخرج عليه باغٍ فقهره، وغلب عليه، نُظر إن ثبتت ولايته بالبيعة أو بالاستخلاف لا ينعزل بالقهر، وإن ثبتت بالقهر ينعزل ويصير القاهر والياً، لأن ولايته ثبتت بالغلبة فزالت بزوالها"[1].

= حاشية) شهاب الدين أحمد الشلبي على شرح تبيين الحقائق، القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، 1313هـ، ج3، ص294.

(1) البغوي، **التهذيب في فقه الإمام الشافعي**، مرجع سابق، ص270-271.

هذا النص للبغوي يشير بوضوح أن لا شرعية لحكم المتغلِّب سوى القهر، فإن زال زالت ولايته. لكن القضية تظل غير محسومة لديه، فهو يفرق على أساس البيعة والاستخلاف بين إمام ثبتت إمامته بالقهر فينعزل بالقهر، وإمام ثبتت إمامته بالبيعة فلا ينعزل بالقهر، دون الالتفات إلى أن المتغلب سرعان ما يحمل الناس على بيعته، لينتقل عبر بيعة شكلية من متغلب إلى إمام مبايع، وهكذا يستمر الدور بالنسبة لمتغلبين آخرين.

لا يتجه البغوي في مقاربته لهذه الإشكالية إلى اشتراط أن تكون البيعة بيعة شرعية صحيحة قائمة على الرضى في ابتدائها، فمثل هذه البيعة هي القادرة على التمييز بين حكم التغلب والحكم الشرعي، لكن الواقع الإسلامي لا يستجيب لمثل هذه المقاربة؛ إذ يشكل منذ انقضاء الخلافة الراشدة سلسلة من حالات التغلب، وهذا ما دفع البغوي إلى محاولة إيقاف جريان تلك السلسلة عبر حظر الخروج على المتغلب دون الالتفات إلى مسألة البيعة الشرعية، يقول البغوي: "فإن من ظهر بشوكته وقوته وقهر العباد بالسيف وتسلط عليهم كان والياً، عربياً كان أم أعجمياً، وإن كان عاصياً بالقهر تجب طاعته في طاعة الله، ولا يجوز الخروج عليه بالسيف"[1]، تبدو هذه المعالجة لمسألة التغلب غير منطقية، فإذا كان السيف هو أساس سلطة المتغلب فكيف يمكن أن يحظر الخروج عليه. لكن البغوي أراد من ذلك الخروج من "فوضى" التغلب عبر الاعتراف به مرّة واحدة فقط، وهذه هي النتيجة التي انتهي إليها مع ما توحي به من شعور بمخاطر فقه التغلب. والمهم هنا أن الإمام البغوي لا يستحضر أياً من نصوص القرآن أو السنة للتدليل على ما ذهب إليه، لأن الأمر كما هو واضح لا علاقة له بالشريعة وإنما بحكم الواقع.

- هذا الاضطراب يظهر أيضاً عند مناقشة جواز خلع الحاكم وعزله، فقد ذهب بعض الفقهاء إلى أن الإمام لا ينعزل مطلقاً لأن "جمهور أهل السنة من أهل الحديث والفقه والكلام أنه لا يخلع السلطان بالفسق والظلم وتعطيل

(1) المرجع السابق، ص269.

الحقوق ولا يجب الخروج عليه بل يجب وعظه وتخويفه"[1]، قال ابن ضويان: "ولا ينعزل بفسقه لما في ذلك من المفسدة بخلاف القاضي، ولحديث "إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان" "[2]، وذكر البغوي: "وإذا فسق الإمام الأعظم لا ينعزل على ظاهر المذهب [أي المذهب الشافعي] لما في عزله من وقوع الفتنة بخلاف القاضي ينعزل بالفسق"[3]، وتساءل القاضي أبو يعلى الحنبلي (تـ458هـ) عن الإمام إن لم يكفر و"لكن فسق في أفعاله كأخذ الأموال وضرب الأبشار وتناول النفوس المحرمة وتضييع الحقوق وتعطيل الحدود وشرب الخمر ونحو ذلك، فهل يوجب خلعه أم لا؟"، ثم أجاب: "ذكر شيخنا أبو عبد الله في كتابه أنه لا ينخلع بذلك ولا يجب الخروج عليه، بل يجب وعظه وتحويفه وترك طاعته في شيء مما يدعو إليه من معاصي الله" [4].

أما ابن نجيم الحنفي (ت970هـ) فذهب إلى أنه ينعزل إن لم يكن له قهر وغلبة، أما إن كان له قهر وغلبة فلا ينعزل، وقال ابن عابدين (ت1252هـ): "وعند الحنفية ليست العدالة شرطاً للصحة فيصح تقليد الفاسق الإمامة مع الكراهة، وإذا قلد عدلاً ثم جار وفسق لا ينعزل ولكن يستحق العزل إن لم يستلزم فتنة، ويجب أن يدعى له ولا يجب الخروج عليه"[5]، ثم قال في شرحه لقول المصنف: "قوله ويعزل به أي بالفسق لو طرأ عليه والمراد أنه يستحق العزل كما علمت آنفاً ولذا لم يقل ينعزل"[6].

---

(1) العبدري، **التاج**، مرجع سابق، ص277.

(2) ابن ضويان، **منار السبيل في شرح الدليل**، مرجع سابق، ج2، ص272.

(3) البغوي، **التهذيب في فقه الإمام الشافعي**، مرجع سابق، ص278.

(4) الفراء، **المعتمد في اصول الدين**، مرجع سابق، ص234.

(5) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. **رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار المسمى بحاشية ابن عابدين**، تحقيق وتخريج وتعليق: محمد صبحي حسن حلاق، عامر حسين، صحيح: مكتب التحقيق بدار إحياء التراث العربي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1998م، ج1، ص547. والحاشية هي شرح لكتاب "تنوير الأبصار وجامع البحار" لمؤلفه شمس الدين التمرتاشي (939-1004هـ) وهو المراد عند الإشارة إلى قول المصنف.

(6) المرجع السابق، نفس الموضع.

لكن الملاحظ أن آراء الفقهاء في معالجتهم لأحكام البغاة تذهب في اتجاه آخر، فتجعل من "البغي" وسيلة يمكن أن توصل لإنهاء حكم السلطة الظالمة وإن لم يصرحوا بذلك، وفي هذا الشأن يقول الزرقاني (1122-1055هـ): "وأما غير العدل فليس له قتالهم [أي البغاة] لاحتمال أن يكون خروجهم لفسقه وجوره"[1] ويؤكد البناني (ت1194هـ) هذا المعنى فيقول: "غير العدل ليس له قتالهم لأن الواجب عليه ترك الفسق ثم يدعوهم لطاعته"[2]، ويقول سحنون المالكي (ت240هـ): "يجب قتال أهل المعصية إن كان الإمام عدلاً، وقتال من قام عليه، فإن خرج عليه عدل وجب الخروج معه ليظهر دين الله وإلا وسعك الوقوف"[3]، وبذلك فإن الفقهاء جعلوا جور الحاكم مانعاً من طاعته ومسوّغاً للخروج عليه، وهذا ظاهر عند المالكية، ووافقهم عليه الحنفية، فذهب الزيلعي إلى أن "المسلمين إذا اجتمعوا على إمام وصاروا آمنين فخرج عليه طائفة من المؤمنين فإن فعلوا ذلك لظلم ظلمهم فهم ليسوا من أهل البغي، وعليه أن يترك الظلم وينصفهم، ولا ينبغي للناس أن يعينوا الإمام عليهم، لأن فيه إعانة على الظلم، ولا يعينوا تلك الطائفة على الإمام أيضاً، لأن فيه إعانة لهم على خروجهم على الإمام"[4]، ويذهب ابن نجيم الحنفي إلى مدى أبعد من ذلك فيقول: "فلو ابدوا [أي البغاة] ما يجوز لهم القتال كأن ظلمهم أو ظلم غيرهم ظلماً لا شبهة فيه لا يكونون بغاة ولا يجوز معاونة الإمام عليهم حتى يجب على المسلمين أن يعينوهم حتى ينصفهم ويرجع عن جورهم"[5]، هذه الأقوال صريحة في جعل البغي على الحاكم الجائر وخروج العدل عليه وسيلة لإنهاء حكمه، وهي تشير إلى وجود

---

(1) الزرقاني، **شرح الزرقاني على مختصر سيدي جلال**، مرجع سابق، ص60-61.
(2) محمد البناني(حاشية في):
- الزرقاني، **شرح الزرقاني على مختصر سيدي خليل**، مرجع سابق، ج8، ص60.
(3) المرجع السابق، الموضع نفسه.
(4) الزيلعي، **تبيين الحقائق في شرح كنز الدقائق**، مرجع سابق، ص294.
(5) الحنفي، زين الدين بن نجيم. **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، ط.2، (د.ت.)، ج5، ص151-152.

اتجاه فقهي لم يكن يمنح حكم الجور حصانة مطلقة من الخروج إذا كان دافع الخروج، الظلمَ وكان الخارجُ عدلاً.

من الواضح أن الطاعة السياسية في باب أحكام البغاة اتخذت طابعاً مختلفاً عند بعض الفقهاء؛ إذ نلحظ تقديراً لأحوال البغاة وتفهماً لخروجهم إن كان سببه جور الحاكم وظلمه. ولم يخف بعضهم دعوته إلى نصرة الخارجين على الإمام إن كانوا عدولاً، أو الوقوف على الحياد منهم على الأقل. وما يسترعي النظر هو أن هذه الأفكار تبدو غير متسقة مع الطرح الفقهي العام في مسألة الطاعة السياسية في مرحلة التقليد، ويبدو أن قضية الظلم والمعصية -وهما من أهم عناصر النقاش في مسألة الطاعة السياسية- أوجدت اضطراباً كبيراً في باب أحكام البغاة، فعلماء الحنفية يشترطون لتحقق حالة البغي أن يكون الخروج على إمام الحق في غير معصية؛ إذ إن الخروج نتيجة لمعصية يرتكبها الإمام لا يعد من "أصل البغي" كما قرر ابن نجيم والزيلعي، وهذا ما ذهب إليه ابن يونس من المالكية في قوله: "وإن كانوا [الخوارج] يظلمون الوالي الظالم فلا يجوز لك الدفع عنه ولا القيام عليه"[(1)]، ويشير إليه كذلك قول الحطاب: "ولو خرجت [فئة من المؤمنين] لا لمنع حق بل لمنع ظلم كأمره بمعصية ليست باغية"[(2)]، أما الماوردي في مجموعه الفقهي "الحاوي" فلم يلتفت لحالة الظلم، ورأى جواز قتال البغاة لمجرد انفرادهم عن الجماعة، حتى وإن لم يمتنعوا عن حق ولم يتعدوا إلى ما ليس بحق"[(3)]، وهو بذلك يلتقي مع فقهاء الحنابلة، ومنهم ابن قدامة الذي يصف البغاة بأنهم "قوم من أهل الحق يخرجون عن قبضة الإمام ويرومون خلعه لتأويل سائغ، وفيهم منعة يحتاج في كفهم إلى جمع الجيش..."[(4)].

---

(1) العبدري، **التاج**، مرجع سابق، ص277.

(2) الحطاب، أبو عبد الله محمد بن محمد المغربي. **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، دمشق: دار الفكر، ط.2، 1978م، مج6، ص278.

(3) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب. **الحاوي الكبير**، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، بيروت: دار الكتب العلمية، 1994م، ج13، ص105.

(4) ابن قدامة، **المغني والشرح الكبير**، مرجع سابق، ج10، ص46.

يتداخل الخروج مع البغي في مواضع كثيرة، لذلك يبدو من الواضح وجود قدر كبير من عدم التجانس بين فقه الطاعة السياسية وفقه البغي، وأوضح صورة لذلك نجدها في اضطراب فقهاء المالكية عند تفسير تعريف ابن عرفة للبغي، فابن عرفة يرى أن البغي هو" الامتناع من طاعة من ثبتت إمامته في غير معصية بمغالبة ولو تأولاً"[1]، ويثير البناني في الحاشية سؤالاً حول تكليف الإمام أو نائبه الناس بمال ظلماً، وامتناعهم عن إعطائه، فهل يجوز لهم الدفاع عن أنفسهم إذا جاء لقتالهم؟ يبدو هذا السؤال مثقلاً بعناصر فقه الطاعة السياسية خاصة الجور، والإجابة عنه تعكس أزمة ذلك الفقه، لكن البناني يجيب عنه مستحضراً كلام شيوخه، فيرى من جهة أنهم بغاة لأن الإمام "لم يأمرهم بمعصية وإن حرم عليه قتالهم لأنه جائر"، ويرى من جهة أخرى "أنهم غير بغاة لأنهم لم يمنعوا حقاً ولا أرادوا خلعه" وهو الرأي الذي يرجحه اعتماداً على قول أرجعه إلى الفقيه المالكي سحنون[2].

قد يتعلق الأمر بنوع من اللاشعور الفقهي الناقم على السلطات الظالمة، لكنه يشير بصفة أساسية إلى استمرار حضور نسبي لفقه أئمة المذاهب، وبخاصّة عند أصحاب أبي حنيفة ومالك، لم تتمكن النزعة الواقعية لفقه التقليد من إخماد عناصره، وهو ما يفسر حالة الارتباك الفقهي في الدائرتين الحنفية والمالكية خاصة، وبصورة أقل عند الشافعية، وذلك بسبب استمرار الصراع بين المثال والواقع على النحو الذي أشرنا إليه في الفصل الأول من هذا الكتاب.

ب - تحريم الخروج:

يذكر ابن حجر (773-852هـ) أن الإنكار على الظلمة بالسيف هو "مذهب للسلف قديم لكن استقر الأمر على ترك ذلك لما رأوه قد أفضى إلى

---

(1) محمد البناني (حاشية في):
- الزرقاني، **شرح الزرقاني على مختصر سيدي خليل**، مرجع سابق، ج8، ص60.

(2) المرجع السابق، الموضع نفسه.

أشد منه، ففي وقعة الحرة ووقعة بن الأشعث وغيرهما عظة لمن تدبر"[1]، وإلى ذلك يذهب أيضاً الإمام النووي (631 - 676هـ) في الرد على من احتج بخروج الحسين وابن الزبير وأهل المدينة على يزيد بن معاوية فيقول: "ذلك الخلاف في تأويل حديث عبادة حدث أولاً ثم وقع الاتفاق على أنه لا يقام قتالهم، والخروج عليهم حرام بالإجماع"[2].

الفرق بين ما ذكره ابن حجر وما ذهب إليه الإمام النووي هو أن ابن حجر أشار إلى أن الأمور استقرت على ترك "مذهب السيف" بزعم أن الحكمة اقتضت ذلك، بينما كان النووي قاطعاً في تحريم الخروج بناء على ما ذكر أنه إجماع شرعي، وهو بذلك ينتقل بـ"الخروج" من مسألة خلافية اجتهادية ظهرت في الصدر الأول إلى مسألة إجماعية، ليقطع بحرمة الخروج مطلقاً. والسؤال هو: متى وكيف حدث ذلك الإجماع الذي يذكره الإمام النووي وبعض علماء الحديث قبله كالقاضي عياض؟

ليس بوسعنا تقديم إجابة دقيقة عن هذا السؤال، لكن التتبع التاريخي للأحداث يظهر أن فكرة الخروج على حكام الجور كانت سائدة على المستوى العملي حتى منتصف القرن الثاني الهجري تقريباً، ومع ذلك فليس بالإمكان ادعاء حدوث إجماع على "مذهب السيف" قبل منتصف القرن الثاني الهجري كما يذكر ابن حجر، فإلى جوار القائلين بالخروج وُجِدَ تيار فقهي آخر عارض هذا المبدأ، ويروى عن الإمام الأوزاعي قوله في خلاف مشهور مع أبي حنيفة: "احتملنا أبا حنيفة على كل شيء حتى جاءنا بالسيف"[3]، لكن هذا التيار كان أضعف، مقارنة بتيار الخروج الفقهي كما تدلل على ذلك ثورة الفقهاء مع ابن الأشعث ثم مع الإمام زيد بن علي، فالمناخ الاجتماعي السائد آنذاك كان ساخطاً على حكم بني أمية، وقيام حكم هؤلاء على الغلبة بعد

---

(1) ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد. **تهذيب التهذيب**، الهند: دائرة المعارف النظامية، 1325هـ، ج2، ص288.

(2) الوستاني اللآبي، محمد بن خليفة، وبن يوسف السنوسي، أبو عبد الله محمد بن محمد. **شرح صحيح مسلم**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1994م، ص529.

(3) الجصاص، **أحكام القرآن**، مرجع سابق، ج1، ص86.

الخلافة الراشدة، وتحويل الخلافة إلى ملك وراثي أعطى مسوّغاً للثورة والخروج عليهم.

لقد حاول اللآبي (ت728هـ) تحديد نقطة زمنية لتحقق الإجماع حول حرمة الخروج فذكر أنه "وقع الاتفاق بعد علي أنه لا يقام على قتالهم والخروج عليهم حرام بالإجماع"[1]، ومن الواضح أن اللآبي -وهو فقيه مالكي وأحد شراح صحيح مسلم- يشير إلى ما سمي بعام الجماعة، وهو العام الذي شهد الصلح بين الحسن بن علي ومعاوية، لكن الربط بين الإجماع الشرعي والاجتماع السياسي على حاكم ما في ظروف غير طبيعية، لا يعد كافياً لإطلاق القول بوجود إجماع على حرمة الخروج؛ إذ من المعلوم أن الاجتماع على شرعية حكم معاوية كان توافقاً سياسياً له ظروفه، وإذا كانت فكرة الخروج قد تراجعت في أثناء حكم معاوية، فإنها سرعان ما عادت للظهور بعد انقضاء حكمه مباشرة، وظهورها لم يكن على يد "الخوارج" وإنما كان على يد فقهاء الصحابة الذين قاموا بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا يعني عدم تحقق إجماع شرعي على حرمة الخروج في الفترة ما بعد وفاة الإمام علي كما ذهب اللآبي.

من جهة أخرى فإننا لا نكاد نجد ممن عايش تلك الفترة من الصحابة والتابعين أحداً يذكر حدوث إجماع على حرمة الخروج، فادعاء الإجماع هو مجرد استنتاج تاريخي لعلماء جاءوا لاحقاً، وما تنقله بعض المصادر -دون توسع أو تفصيل- هو أن أبا بكر بن مجاهد المقري هو أول من ادعى الإجماع على حرمة الخروج، قال القاضي عياض (ت544هـ) بعد شرحه حديث عبادة بن الصامت "... إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان": "وقد ادعى أبو بكر بن مجاهد في هذه المسألة الإجماع"[2]، كما

---

(1) الوستاني اللآبي، محمد بن خليفة. **إكمال إكمال المعلم**، ضبط وتصحيح: محمد سالم هاشم، بيروت: دار الكتب العلمية، 1994م، ج6، ص529.

(2) ابن عياض، أبو الفضل عياض بن موسى، **إكمال المعلم لفوائد مسلم**، تحقيق: يحيى إسماعيل، المنصورة: دار الوفاء، 1998م، ج6، ص247.

ذكر ابن الوزير (ت840هـ) أن أبا بكر بن مجاهد المقري ادعى الإجماع على حرمة الخروج على الظلمة، وأن ابن حزم رد عليه ذلك[1].

كما ونجد كذلك عند بعض شراح الحديث ومنهم الإمام النووي نفسه إشارة واضحة إلى نسبية الإجماع على حرمة الخروج، حتى بالنسبة لمتأخري علماء أهل السنة، الذين يكتفي الإمام النووي منهم بذكر إمام الحرمين الجويني الذي خالف الإجماع الذي ادعاه النووي[2].

يمكن القول إذن إن الإجماع على حرمة الخروج السياسي هو مجرد ادعاء تاريخي يناقش في سياق الخبرة التاريخية التي تم على ضوئها إعادة القراءة التأويلية للنصوص، ليتحول الحذر التاريخي من الخروج إلى حكم شرعي عبر آلية الإجماع، فالانتقال من الإنكار بالسيف إلى القول بحرمة الخروج، هو تعبير عن استجابة موضوعية لمجموعة من التطورات التاريخية، وحدوث ذلك منذ منتصف القرن الثاني الهجري يشير إلى دور كبير للدولة العباسية في التحول عن ثقافة الخروج.

لقد مثلت الدولة العباسية مشروعاً سياسياً ذا مضامين اجتماعية واضحة، فاستفادت من أخطاء الدولة الأموية ومن المظالم الواسعة التي انتشرت في عهدها وبخاصّة تجاه سكان المناطق غير العربية، ثم وظف العباسيون شرعية آل البيت لضمان قبول أوسع لحركتهم قبل تطوير شرعية خاصة بهم تعود إلى أحقية العباس عم الرسول ﷺ بالإمامة. ومن جهة أخرى فإن الدولة العباسية

---

(1) الوزير، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم. **الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم**، الرياض: الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، 1203هـ/1983م، ج2، ص34. انظر أيضاً:

- أبو بكر بن مجاهد المقري هو أحمد بن موسى بن العباس أبو بكر البغدادي المعروف بابن مجاهد المقري ولد سنة 245 وتوفي سنة 323هـ قال عنه ابن كثير في البداية والنهاية: "حدث عن خلقٍ كثير، وروى عنه الدارقطني وغيره، وكان ثقة مأموناً، سكن الجانب الشرقي من بغداد، وكان ثعلب يقول: ما بقي في عصرنا أحد أعلم بكتاب الله منه". انظر:
  - ابن كثير، **البداية والنهاية**، مرجع سابق، ج11، ص209.

(2) النووي، **شرح صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج12، ص229.

لم تعانِ من "مشكلة شرعية" عند قيامها كما هو حال الدولة الأموية التي أعقبت الخلافة الراشدة، وجاءت بنموذج مغاير للحكم يفتقد إلى الشرعية تماماً، ويمكن أن نلحظ أن الدولة الأموية تحملت وحدها المسؤولية التاريخية عن عملية تحويل الخلافة إلى ملك، فمع أن العباسيين اقتفوا أثر الأمويين في ولاية العهد وتغييب الشورى، إلا أن مساوئ الحقبة الأموية خففت من تبعات الانحراف عن نموذج الخلافة الراشدة لدى العباسين. هذه العوامل متضافرة جعلت الفقه الإسلامي يتقبل ميلاد الدولة العباسية لا بوصفها حالة من حالات التغلب السياسي، وإنما بوصفها حركة تصحيحية تمثل قطيعة مع الحكم الأموي، كما اعتقد بعض الفقهاء أول الأمر ومنهم الإمام أبو حنيفة[1].

والمشروع الأهم الذي حملته الدولة العباسية كان مشروعاً ثقافياً وجد من عصر التدوين الذي كان قد بدأه الأمويون بحذر شديد واجهة مناسبة لإحداث تغييرات جذرية في المعرفة الإسلامية، لكن هذا لا يعني أن جميع ما أنتج في عصر التدوين كان تعبيراً عن مشروع السلطة العباسية. ومع ذلك فإن افتراض حياد السلطة العباسية في عملية إعادة إنتاج المعرفة الإسلامية هو أمر في غاية الصعوبة. ويبدو أن دور السلطة العباسية تمثل -بدرجة أساسية- في التأثير في المناخ العام لعصر التدوين وليس في المعرفة المنتجة ذاتها، باستثناء الكتابات الديوانية والتوجيه المباشر للترجمات السياسية عن اللغة الفارسية بغرض تكوين تراث إداري وسياسي يساعد العباسيين على الحكم وإدارة شؤون الدولة.

على أن الدور الثقافي التدخلي للدولة العباسية كان يتزايد باطراد، وهذا ما نلحظه من ظاهرة الاستكتاب العباسي لبعض الفقهاء والمفكرين ابتداءً بالقاضي أبي يوسف، وهي ظاهرة نمت وتوسعت حتى شملت الكثير من رواد الفكر الإسلامي كالماوردي والغزالي والطرطوشي وابن أبي الربيع كما يظهر من مقدمات بعض مصنفاتهم. وفي حقيقة الأمر فإن البناء النظري لفقه الطاعة السياسية هو إحدى ثمار عصر التدوين، وبخاصة بعد انقضاء عصر الأئمة

(1) أشرنا سابقاً إلى موقف أبي حنيفة من الدولة العباسية عند قيامها ودعوته العلماء لبيعتها قبل أن يعود فيعارضها ويدعم الخروج عليها.

الأربعة؛ إذ بدأ الفقه يتجه نحو إنكار الخروج، وأخذت مرحلة التأويل المذهبي لأقوال الأئمة في التوسع بغرض تحقيق الانسجام بين أقوالهم وحال الثبات في الحياة السياسية واستقرار أنظمة الجور والغلبة، وهي مرحلة لم تكن تخلو من اضطراب، ومن ذلك التضارب الذي نجده عند بعض فقهاء الحنفية في قراءة أقوال أبي حنيفة بخصوص الموقف من الفتنة، فالزيلعي يقول: "والمروي عن أبي حنيفة من لزوم البيت محمول على عدم الإمام، وأما إعانة الإمام من الواجبات عند القدرة، وما روي عن ابن عمر مع جماعة من الصحابة رضي الله عنهم من القعود عن الفتنة محمول على أنهم كانوا عاجزين"[1]، ويقول ابن نجيم: "وما عن أبي حنيفة من الاعتزال في الفتنة ولزوم البيت محمول على ما إذا لم يدعه، أما إذا دعاه الإمام فالإجابة فرض"[2]، أما في الفقه الحنبلي فإننا نجد ابن مفلح ينقل كلاماً منسوباً إلى الإمام أحمد بن حنبل منه: "لا يتعرض للسلطان فان سيفه مسلول وعصاه"، وقوله: "إذا استشاط السلطان تسلط عليه الشيطان"[3]، ومن الواضح تأثير أدب النصيحة على هذه العبارات المنسوبة للإمام أحمد، خاصة وأن ابن مفلح يستدل بكلام لأرسطو طاليس وحكماء الهند، وينسب إلى الإمام علي قوله: "الملك والدين توأمان" وهي عبارة من المعلوم أنها لأردشير الملك الفارسي.

قادت عملية إعادة القراءة المذهبية لفقه الأئمة الأربعة في ظل أنظمة الجور إلى نتيجتين متلازمتين على الصعيدين: العلمي والسياسي معاً. فعلى الصعيد العلمي ظهر اتجاه فقهي دفع بقوة باتجاه غلق باب الاجتهاد، وليس مصادفة أن يتصدر بعض فقهاء الحنفية الدعوة لغلق باب الاجتهاد، وهم آنذاك من أكثر فقهاء المذاهب الذين شغلوا مناصب القضاء في الدولة العباسية[4]،

---

(1) الزيلعي، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، مرجع سابق، ج3، ص294-295.

(2) الحنفي، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، مرجع سابق، ج5، ص152.

(3) الحنبلي، **الآداب الشرعية والمنح المرعية**، مرجع سابق، ص176.

(4) أشار ابن الجوزي إلى ميل الفقهاء لمخالطة الأمراء والسلاطين "ومداهنتهم وترك الإنكار عليهم مع القدرة على ذلك" واعتبر ذلك من تلبيس إبليس على الفقهاء انظر:
- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي الحسن. **تلبيس إبليس**، تحقيق: =

أما على الصعيد السياسي فقد جرى تحريم الخروج السياسي اعتماداً على "سلطة الحديث" التي كانت قد تأسست في القرن الثالث الهجري، وهكذا فإن حظر الخروج السياسي والخروج الفقهي كان نتيجة لالتقاء الفقه بالسياسة في عصر التقليد، مع ما لعبته الخبرة التاريخية المتمثلة في فشل حركات الخروج السياسي، من دور في تعزيز ثقافة الطاعة السياسية، وهذا يعني أن تحريم الخروج لا يعود إلى وجود إجماع شرعي حول مبدأ حرمة الخروج السياسي وإنما إلى طغيان ثقافة على ثقافة أخرى بدأت إرهاصاتها منذ منتصف القرن الثاني الهجري، وتكرست في عصر التقليد[1].

= السيد الجميلي، بيروت: دار الكتاب العربي، 1985م، ص146. أما الغزالي فقد ألقي الضوء على دور العامل السياسي في نمو الفقه في مرحلة التفليد، فأشار إلى انكباب الناس على "علم الفتاوى" عندما رأوا حاجة الحكام إلى الفقهاء، سواء في الأحكام أو في تولي الأقضية. انظر:

- الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج1، ص49. وعن دور القضاء في انتشار المذاهب ذكر أحمد تيمور باشا أن القاضي أبي يوسف لما ولي القضاء لهارون الرشيد صارت إليه تولية القضاء في العراق وخراسان والشام ومصر "وكان لا يولّي إلا اصحابه والمنتسبين إلى مذهبه، فاضطرت العامة إلى أحكامهم وفتاواهم، وفشا المذهب في هذه البلاد فشواً عظيماً". انظر:
- باشا، أحمد تيمور. **نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة**، بيروت: دار القادري، 1990م، ص51.

(1) مارس بعض الفقهاء ما يشبه الإقصاء العلمي لتراث فقهاء آخرين تمسكوا برأي مخالف في مسألة الخروج، وهو ما يشير إلى تنوع الآليات التي استخدمت في تغليب ثقافة الطاعة السياسية المطلقة التي استقرت منذ القرن الثاني الهجري، فالذهبي ينقل عن أبي مسهرانة أنه كان لا يكتب عن ابن راشد، لأن الأخير كان يرى الخروج على الإمام. ويتحدث ابن حجر عن طائفة من العلماء تركوا الحديث عن الحسن بن صالح (ت169هـ) بعد أن علموا أنه كان يرى الخروج بالسيف على أئمة الجور، منهم معمر الهذلي الذي ينقل ابن حجر قوله: "كنا عند وكيع فكان إذا حدث عن الحسن بن صالح لم نكتب، فقال: ما لكم، فقال، له أخي بيده هكذا يعني أنه كان يرى السيف فسكت"، وفي عصر متأخر اتهم ابن حزم بالتعرض للأئمة " فنقم الناس ذلك عليه وأوسعوا مذهبه استهجاناً وإنكاراً وتلقوا كتبه بالإغفال والترك حتى إنها ليحظر بيعها بالأسواق وربما تمزق في بعض الأحيان"، كما تعرض حفيده أحمد بن سعيد وهو فقيه ظاهري "إلى محنة توفي بعدها لما نسب إليه من الثورة على السلطان". انظر:

- الذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، مرجع سابق، ج1، ص255. =

ت - غموض حدود الطاعة السياسية:

لم يهتم الفقهاء بوضع حدود سياسية لمفهوم الطاعة، واكتفى معظمهم بالقيدين الشرعيين اللذين وردا في الأحاديث النبوية وهما المعصية والمنكر، لذلك فقد اتسعت صلاحيات السلطة السياسية لأن مجمل التصرفات في قضايا السياسات العامة لا تندرج تحت مفهوم المعصية بمدلوله الديني، يقول ابن جماعة(639-733هـ): "فقد أوجب الله تعالى ورسوله طاعة ولي الأمر ولم يستثن منه سوى المعصية فبقي ما عداه على الامتثال"[1]، وقد ترتب على ذلك أن أصبحت الطاعة السياسية في دائرة الأمور الجائزة -والمجال السياسي جزء منها- مطلقة، وهذا ما يشير إليه الحطاب في مواهب الجليل في قوله: "إنما الطاعة في المعروف، إنما للحصر ويعني به ما ليس بمنكر ولا معصية فيدخل فيه الطاعة الواجبة والمندوب إليها والأمور الجائزة شرعاً، فلو أمر بجائز صارت طاعته فيه واجبة ولما حلت مخالفته"[2].

والمعصية بكونها قيداً على الطاعة السياسية يحددها الآجري فيقول: "وقد يحتمل به [أي الإمام] أن يدعوك إلى منقصة في دينك من غير هذه الجهة، ويحتمل أن يأمرك بقتل من لا يستحق القتل، أو بقطع عضو من لا يستحق ذلك، أو بضرب من لا يحل ضربه، أو بأخذ مال من لا يستحق أن يؤخذ ماله، أو بظلم من لا يحل له ولا لك ظلمه، فلا يسعك أن تطيعه، فإن قال لك: إن لم تفعل ما آمرك به قتلتك، أو ضربتك، فقل: دمي دون ديني،

= - ابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، مرجع سابق، ج2، ص285- 289. والحسن بن صالح هو الحسن بن صالح بن صالح بن حي أحد الأئمة اللذين كانوا يرون الخروج على أئمة الجور بالسيف، وكان لا يصلي خلف الفاسق ولذلك ترك صلاة الجمعة. قال في ذلك ابن حجر: "ومثل هذا الرأي لا يقدح في رجل قد ثبتت عدالته واشتهر بالحفظ والإتقان والورع التام، والحسن مع ذلك لم يخرج على أحد، وأما ترك الجمعة ففي جملة رأيه ذلك أن لا يصلي خلف فاسق ولا يصحح ولاية الإمام الفاسق، فهذا ما يعتذر به عن الحسن وإن كان الصواب خلافه فهو إمام مجتهد".

(1) ابن جماعة، بدر الدين محمد بن إبراهيم. **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م، ص62.

(2) الحطاب، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، مرجع سابق، ص279.

لقول النبي صلى الله عليه وسلم: لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق عز وجل، ولقوله صلى الله عليه وسلم إنما الطاعة في المعروف"[1]، وفقاً للآجري فإن ما يندرج تحت مفهوم المعصية يشمل جملة من الأمور تتعلق بحق الغير، منها الظلم والضرب والقتل وأخذ المال بغير حق. ويضيف المحاسبي (ت223هـ) إلى حق الغير حق الله عز وجل فيقول "لا طاعة لأحد في معصية الله عز وجل، في ارتكاب الفواحش، وفي شرب الخمور، وفي السجود للوثن، وفي قتل النفس ظلماً"[2]. والنصان السابقان يوضحان منهج التعامل مع السلطة التي تأمر بالمعصية في حق الله أو في حق الغير، ولكن ما هو موقف الفرد المسلم عندما يتعلق الأمر بارتكاب السلطة معصية في حقه ذاته؟

يقول الآجري: "وإن ظلمك حقاً لك، وإن ضربك ظلماً لك، وانتهك عرضك، وأخذ مالك، فلا يحملك ذلك على أنه يخرج عليه سيفك حتى تقاتله، ولا تخرج مع خارجي حتى تقاتله، ولا تحرض غيرك على الخروج عليه، ولكن اصبر عليه"[3]، مفهوم المعصية إذن يتحرك بين الامتناع عن الطاعة في حال أمرت السلطة بمعصية في حق الله أو في حق الغير، وبين الصبر عليها في حال ارتكبت المعصية في حق النفس (نفس الفرد)، وتثير هذه المعالجة الفقهية لعلاقة المعصية بمفهوم الطاعة السياسية إشكاليتين، الأولى: تتعلق بالإجابة عن السؤال: لماذا على الفرد أن يمتنع عن طاعة السلطة التي تأمر بالمعصية في الحالة الأولى حتى وإن قدم دمه ثمناً لذلك، في حين عليه في الحالة الثانية أن يصبر مهما بلغ مقدار الجور الواقع عليه؟ أما الإشكالية الثانية فترتبط بالمستوى الذي يتحرك فيه مفهوم المعصية عند الآجري؛ إذ يناقش المفهوم على المستوى الفردي دون التطرق إلى الموقف الجماعي في حال المعصية.

---

(1) الآجري، **الشريعة**، مرجع سابق، ج1، ص45.

(2) المحاسبي، الحارث بن أسد بن عبد الله، **المكاسب .. الرزق الحلال وحقيقة التوكل على الله**، دراسة وتحقيق: محمد عثمان الخشت، القاهرة: مكتبة القرآن، (د.ت.)، ص123.

(3) الآجري، **الشريعة**، مرجع سابق، ص45.

إن بقاء هاتين الإشكاليتين في بنية فقه الطاعة السياسية يفضي إلى نتيجتين متلازمتين: الأولى: إهدار حق النفس في علاقة الفرد بالسلطة السياسية، مع ما يلحق ذلك من مفاسد تضر بمبدأ حفظ النفس، أما الثانية؛ فترتبط بتحويل الصبر إلى أداة للتطهر الذاتي من معاصي ومظالم السلطة، وليس فلسفة للتغيير الاجتماعي وإنكار المنكر السياسي.

ومع ذلك يمكن العثور على اتجاه فقهي نحى إلى تقييد الطاعة السياسية بالمصلحة وليس بالمعصية فيما يتعلق بالأمور المتصلة بالسياسات العامة، متخذاً من مفهوم المنكر ركيزة أساسية لذلك، وهذا الاتجاه أوضح ما يكون عند بعض فقهاء الحنفية، الذين عدّوا الفعل المبني على ما يخالف المصلحة فعلاً لا يستوجب الطاعة، فقرروا قاعدة ذكرها ابن عابدين في الأشباه والنظائر مفادها أن "أمر السلطان يدور مع المصلحة" فـ"إذا ولّى السلطان مدرساً ليس بأهل لم تصح توليته، لما قدمناه من أن فعله مقيد بالمصلحة"[1].

ولعلنا نجد وضوحاً أكبر في اتجاه تقييد الطاعة السياسية بالمصلحة لدى فقهاء المقاصد الإسلاميين، فالعز بن عبد السلام يجعل المصلحة العامة قيداً على تصرفات الإمام، فيرى أن الإمام ليس له أن يعزل الوالي ليعين بدلاً منه من هو دونه، لما في ذلك من تفويت لمصالح المسلمين. ويرى كذلك أن لا ينفذ من تصرفات أئمة الجور إلا ما كان موافقاً للحق وللضرورة العامة فيقول: "ونحن لا ننفذ من تصرفاتهم إلا ما ينفذ من تصرفات الأئمة المقسطين والحكام العادلين، فلا نبطل تصرفه في المصالح لأجل تصرفه في المفاسد؛ إذ لا يترك الحق المقدور عليه لأجل الباطل، والذي أراه في ذلك آن نصحح تصرفهم الموافق للحق مع عدم ولا يتهم لضرورة الرعية"[2].

من الواضح أن هناك محاولة لإعادة التوجيه المقاصدي لفقه الطاعة

(1) الحنفي، زين الدين بن نجيم. **الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان**، تحقيق وتعليق: عبد العزيز محمد الوكيل، القاهرة: موسى الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، 1968م، ص389.

(2) ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، مرجع سابق، ج1، ص80.

السياسية في اتجاه توسيع مفهوم المعصية ليشمل المصلحة، بحيث تصبح مخالفة المصلحة العامة معصية مانعة من إنفاذ تصرفات السلطة السياسية، وهذا ما يفهم من قول الشاطبي بأن أمور الشريعة كلها مبنية على مصالح العباد، والمهم هنا أن الشاطبي يقيس صحة الأفعال على مدى موافقتها للمصلحة وليس لظاهر الحكم الشرعي، لأن الأحكام الشرعية غير مقصودة لذاتها وإنما لمصالح العباد، يقول الشاطبي في ذلك: "لما ثبت أن الأحكام شرعت لمصالح العباد كانت الأعمال معتبرة بذلك لأنه مقصود الشارع فيها كما تبين فإذا كان الأمر فى ظاهره وباطنه على أصل المشروعية فلا إشكال، وإن كان الظاهر موافقاً والمصلحة مخالفة فالفعل غير صحيح وغير مشروع لأن الأعمال الشرعية، ليست مقصودة لأنفسها وإنما قصد بها أمور أخرى هى معانيها، وهى المصالح التى شرعت لأجلها"[1].

بناءً على ذلك يتوقف تنفيذ تصرفات السلطة على موافقتها للمصلحة العامة، وهذه القضية التي يقررها فقه المقاصد الشرعية تضع المعصية في سياق اجتماعي، وتكسبها مدلولاً سياسياً وليس دينياً. وإذا كان الشاطبي قد عدَّ أن المصالح تعرف بالشرع وحده، فإن العز بن عبد السلام كان يرى أن "معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل"[2]، وهو ما قرره الطوفي (ت 716هـ) كذلك في قوله: "إن مصلحة سياسة المكلفين معلومة بالعقل والعادة"[3]، مقدماً المصلحة على الشرع في المعاملات دون العبادات. ومع ذلك فإن إسهام الفقه المقاصدي في تصويب مفهوم الطاعة السياسية وإعادة بنائه على المصلحة وليس المعصية بمدلولها الديني، كان محدوداً بفعل الثبات النسبي الذي حققه المفهوم في عصر التقليد، غير أنه من المهم الإشارة إلى

---

(1) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد. **الموافقات في أصول الشريعة**، شرح: عبد الله دراز، ضبط وترقيم ووضع تراجمه: محمد عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، (د.ت.)، ج2، ص385.

(2) ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ص6.

(3) الطوفي، نجم الدين سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم. **رسالة في رعاية المصالح**، تحقيق وتعليق: عبد الرحيم أحمد السايح، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1993م، ص48.

أن الفقه المقاصدي الذي بدأ بإمام الحرمين الجويني وانتهى إلى نوع من المعرفة الفقهية المؤسسة على قواعد منهجية لا تختلف كثيراً عن القواعد الفقهية العامة، لم يكن يتغيا إعادة تنظيم الحياة الإسلامية -السياسية على وجه الخصوص- على أساس مقاصدي، فقد كان الهدف العام الذي ارتبط الاشتغال المقاصدي به هو الحفاظ على أصول الشريعة وكلياتها في مواجهة النزعة التجزيئية التي سادت الفقه الإسلامي، وجعلت منه عملا إفتائياً يقوم على متابعة وقائع الحياة الجزئية.

والدوران حول هذا الهدف هو ما يفسر إحجام الفقه المقاصدي عن تقديم رؤية سياسية مستقلة عن الفقه التقليدي في موضوع الإمامة[1]، باستثناء بعض المداخل العامة، كمدخل التحليل الوظيفي لتصرفات الرسول ﷺ الذي قدمه القرافي، وظل دون اهتمام على مدى قرون، إلى أن استخدم حديثاً في التأسيس للطبيعة المدنية للدولة الإسلامية[2].

ثانياً: الطاعة السياسية في النسق الكلامي

ارتبط البحث في الإمامة بعلم الكلام، وقد أشرنا في النسق الفقهي إلى أن الاهتمام بموضوع الإمامة أخذ طابعاً عملياً، وكان أقرب إلى الممارسة الاجتهادية الفقهية لا التنظيرية، لذلك كان لابد من الدفع بهذا الموضوع لتتم

---

(1) تحدث الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية" عن مقاصد الشرع من إقامة الحكومة ونصب الولاة وشروطهم ومواصفاتهم والمسائل المرتبطة بأهل الحل والعقد، معتبراً تلك المسائل خارجة عن أغراض الحديث في المقاصد، ومحيلاً في بعضها إلى علم أصول الدين والسياسة الشرعية، كما أعتبر حديث "الأئمة من قريش" مانعاً سياسياً دائماً من المساواة في الاختيار للإمامة. انظر:
- ابن عاشور، محمد الطاهر **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي، الأردن: دار النفائس، ط.2، 2001م، ص335، 497. من جهته أعتبر الشيخ علال الفاسي الأحكام السلطانية "من قبيل مصادر التشريع الداخلة في إطار السياسة الشرعية وتجب طاعتها إذا لم تكن مخالفة لأصل من أصول الدين". انظر:
- الفاسي، علال. **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط5، 1993م، ص59.

(2) أبرز من استخدم ذلك المدخل - فيما نعلم- الدكتور محمد عمارة في العديد من كتبه.

مناقشته في إطار علمي يختلف عن الفقه من حيث مداخل التعاطي المنهجي وقواعد النظر العقلي. ومع ذلك يمكن القول إن علم الكلام اعتبر -على الأقل في بدايته- "جيباً فقهياً" جرى في إطاره مناقشة مسألة الإمامة بكيفيات تختلف عن المناقشة الفقهية، لكنها تلبي في الوقت نفسه حاجة الفقه إلى استيعاب الظاهرة السياسية وفهم حركتها على المستوى الكلي، فالتعامل الفقهي مع الظاهرة السياسية تركز في الحكم على جزئيات الظاهرة دون محاولة صياغتها بصورة كلية، من جهة أخرى فإن مسائل كالقدر وحكم مرتكب الكبيرة -وهي مسائل تمثل الجوانب العقدية لموضوع الإمامة في علم الكلام- لم يكن من الممكن مناقشتها في إطار البحث الفقهي الذي اتسم بالحذر المنهجي حيال الخوض في مثل تلك القضايا.

تلك الصلة بين الفقه وعلم الكلام يؤكدها البغدادي (ت429هـ) الذي يضع الفقه وعلم الكلام في بنية علمية واحدة يسميها علم أصول الدين، والعلاقة نفسها يؤكدها كذلك ابن خلدون ولكن قبل أن يحدث ما عدّه انفصالاً بين الفقه وعلم الكلام، بسبب غلبة الفلسفة على علم الكلام[1].

ويمكن ملاحظة أن أحداث الفتنة التي واكب جزئياتها الفقه الإسلامي بتياريه "فقه الاستقرار" و"فقه التغيير"، تحولت بفعل تطور المعرفة إلى نوع من الأسئلة الفكرية ذات الطبيعة الوجودية المتصلة بالدولة والمجتمع على حدٍ سواء، فتمحورت على مشروعية وجود الدولة، وما إذا كان وجودها يثبت بالعقل أم بالشرع، وصلتها بالإيمان وهل تعد قدراً، وما مكان حرية الإنسان فيها، وطبيعة تلك التساؤلات استلزمت نوعاً من البحث ينطلق من مقدمات عقلية وقضايا جدلية تختلف عن تلك السائدة في التفكير الفقهي.

لقد ظهر علم الكلام على خلفية التفكير في أصول المسائل الكبرى المثارة آنذاك وأبرزها مسألة القدر. والشهرستاني يذكر أن الاختلافات بعد الخلافة الراشدة انقسمت إلى قسمين "أحدهما الاختلاف فى الإمامة والثانى

(1) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص835.

الاختلاف فى الأصول"[1]، ويرتب البغدادي الخلاف بين المسلمين بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام وفقاً لثلاث مراحل هي[2]:

- الاختلاف الفقهي في مسائل فقهية معاملاتية دقيقة، وهو خلاف لم يترتب عليه تضليل أو تفسيق لطرف ما، واستمر منذ خلافة أبي بكر الصديق حتى السنوات الأولى من خلافة عثمان بن عفان.
- الاختلاف السياسي، وهو خلاف بدأ في خلافة عثمان، يقول البغدادي: "... ثم اختلفوا بعد ذلك في أمر عثمان لأشياء نقموها منه حتى أقدم لأجلها ظالموه على قتله، ثم اختلفوا بعد قتله في قاتليه وخاذليه اختلافاً باقياً إلى يومنا هذا، ثم اختلفوا بعد ذلك في شأن على وأصحاب الجمل وفي شأن معاوية وأهل صفين، وفي حكم الحكمين أبي موسى الأشعري وعمرو بن العاص اختلافاً باقياً الى اليوم".
- الاختلاف في الأصول ودار حول مسائل الجبر والاختيار، وبداية ظهور هذا الخلاف كما يذكر البغدادي ارتبط بـ "القدرية"، وهو تحديد يتفق معه الشهرستاني الذي ذهب إلى أن الاختلاف في الأصول ظهر في آخر أيام الصحابة فيما أطلق عليه "بدعة معبد الجهنى وغيلان الدمشقى ويونس الأسواري فى القول بالقدر وإنكار إضافة الخير والشر إلى القدر"[3].

في السياق نفسه يرى الشهرستاني الاختلاف في الإمامة أعظم خلاف وقع في الأمة، لكن ما يفهم من عبارته السابقة أن الاختلاف السياسي ظل يدور على جوانب عملية تتعلق بشخص الإمام وسياساته وتدبيره دون أن يرتبط بقضايا ذات أبعاد أصولية، وإذا كان الخوارج هم أول من ابتدأ التكفير في مسائل الإمامة على المستوى العملي، فإن حكم يزيد بن معاوية الذي أفرز

(1) الشهرستاني، **الملل والنحل**، مرجع سابق، ج1، ص20.

(2) البغدادي، **الفرق بين الفِرق وبيان الفرقة الناجية**، مرجع سابق، ص17-18.

(3) الشهرستاني، **الملل والنحل**، مرجع سابق، ج1، ص20.

قضية "طاعة الفاسق" هيأ لانتقال الحديث عن الإمامة من الفروع إلى الأصول، أو من الجزئيات إلى الكليات، لتكتسب هذه المسألة من ثم مسحة عقدية واضحة في الحقل الكلامي، بسبب الطبيعة التأويلية والاستدلالية لهذا الحقل.

وتجدر الإشارة إلى أن المقاربات الكلامية للمسألة السياسية غالباً ما تتم عبر مداخل عقدية كالقدر، وحكم مرتكب الكبيرة، وحقيقة الإيمان وغيرها. ومع من أن هذه المداخل أثرت المسألة السياسية، بحيث نجد في النقاش الدائر حول الإمامة في نسقها الكلامي، حديثاً عن شروط الإمامة، والبيعة، وطرق تولية الإمام ومواصفاته، ومهام أهل الحل والعقد، إلا أنها وجهت النقاش السياسي وجهة "لاهوتية" أفقدته الكثير من ترابطه وصلته بالواقع الاجتماعي. ولعل الملاحظة الأولية الجديرة بالتسجيل هنا، هو أن الاهتمام بالمسائل المشار إليها، والتي تمثل جوهر البحث السياسي، لم يرق في النسق الكلامي إلى مستوى الاهتمام بالجوانب العقدية للظاهرة السياسية كما تعكسها الخبرة الكلامية، فكما أن الفقه عمل على تجزئة الظاهرة السياسية والتعامل معها بنظرة غير شمولية، فإن المسألة السياسية في إطار علم الكلام خرجت عن حدود الواقع السياسي وأصبحت أداة للنقاش في موضوعات الإيمان، فالمتكلم يبدأ بالعقيدة ليصل إلى السياسة، لكن ما يقوله في العقيدة لا ينعكس بالضرورة على السياسة، ومشكلة الانفصام بين العقدي والسياسي -بالرغم من ثبوت الحيثية السياسية للبحث الكلامي- ظلت ماثلة طوال مسيرة هذا العلم، بحيث نجد اختلافات جوهرية بين الفرق الكلامية في مسائل العقيدة، بينما لا نجد المساحة نفسها من الاختلاف فيما يتصل بالآراء السياسية المرتبطة بالطاعة والموقف من السلطة السياسية عموماً.

إن مفهوم الطاعة السياسية كما يقدمه الأشاعرة من خلال أبي الحسن الأشعري والقاضي الباقلاني (328- 402هـ)، لا يختلف كثيراً عن مفهوم الطاعة السياسية في الفقه الحنبلي في مرحلة التقليد، فهو يقوم على حرمة الخروج، ووجوب طاعة الفاسق والجائر والمتغلب، والدعاء للأئمة كأحد مظاهر الطاعة، دون الاعتناء بوضع ضوابط "عقلية" لمسألة الطاعة تتناسب

مع طبيعة الحقل المعرفي الذي يتحرك فيه الخطاب الأشعري. وتتبع النشاط الكلامي للأشاعرة بخصوص مسألة الجبر والاختيار على المستوى النظري، يفترض أن يوصل إلى مفهوم مغاير وأكثر تحديداً للطاعة على المستوى السياسي إذا كانت الآراء في السياسة هي ترجمة للآراء في العقيدة، وهذا ما لم نقف عليه في دراستنا للخطاب السياسي الأشعري كما سيأتي.

وهذا الأمر قائم كذلك لدى بعض متأخري المعتزلة الذين جعلوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلاً من أصولهم، لكنهم في المقابل أدمجوا عناصر "سُنية" متعددة في هذا المفهوم؛ أفقدته خصوصيته الاعتزالية، وفي المقابل فإن الآراء العقدية للاتجاه الجبري القائمة على إسقاط مسؤولية الإنسان عن أفعاله بنسبتها إلى القدر لم يمنع الجهم بن صفوان (ت128هـ) -مؤسس هذا الاتجاه- من الاشتراك في الثورة على السلطة الأموية، وهذا الأمر يدعو للقول بأن الآراء السياسية لتلك الفرق خضعت لظروف الواقع السياسي وتأثرت بها ولم تكن في الكثير من الأحيان ترجمة للرؤى العقدية.

في كل الأحوال فإن ما نقل لنا من آراء تلك الفرق ومواقفها غير كاف لتبيُّن السبب الذي جعل الممارسة التنظيرية تتجه في طريق مباين -في كثير من الأحيان- للمواقف العملية، وربما كان الانسجام الكبير والدائم بين الآراء في العقيدة والآراء في السياسة موجود بوضوح لدى الخوارج، فمفهومهم للطاعة السياسية ينبني بوضوح على عقيدتهم في مرتكب الكبيرة.

إن هذه الملاحظات الأولية ستتضح أهميتها عند مناقشة مفهوم الطاعة السياسية لدى الفرق الكلامية الرئيسية: الخوارج، المجبرة والمرجئة، المعتزلة، الأشاعرة، على أن الجدير بالإشارة هو أن دراسة مفهوم الطاعة السياسية في نسقه الكلامي يبدو أكثر صعوبة منه في النسق الفقهي، فإن ما يعين على دراسة مفهوم الطاعة السياسية في النسق الفقهي، يُلتمس من أبواب متعددة -على تناثرها- كالحدود والزكاة وإمامة الصلاة والتعازير وأحكام البغاة وغيرها، أما علم الكلام فإنه لا موارد مباشرة كثيرة للحديث باستفاضة عن هذا المفهوم، وهو أمر يدعو للغرابة بحسبان أن موضوع الإمامة هو أحد الموضوعات الأساسية لعلم الكلام، وكان يفترض أن يتشكل تراث هائل من

الأدبيات في مسائله المختلفة. ونشير هنا بخاصة إلى تراث المعتزلة، فأغلب الباحثين يتعاملون مع كتابات القاضي عبد الجبار بكونها تمثل آراء المعتزلة في السياسة، بالرغم من الجدل المحتدم في صحة نسبة بعض تلك الكتابات إليه، كما هو الحال لكتاب "شرح الأصول الخمسة". والقاضي عبد الجبار يمثل -في حقيقة الأمر- المرحلة الأخيرة في طريق تطور الفكر الاعتزالي، فقد جاء بعد ما يقارب ثلاثة قرون على انطلاق الفكر الاعتزالي. ومحاولة التعرف على آراء المعتزلة قبل ذلك مهمة في غاية التعقيد لشحة المعلومات عن الآراء السياسية لمؤسسي الاعتزال، وهذا الأمر ينسحب -بخاصة- على آراء المجبرة والمرجئة، وبدرجة أقل على الخوارج الذين لا توجد بين أيدينا كتابات خاصة بهم تبين قضايا تفصيلية في فكرهم السياسي.

1 - الطاعة السياسية وعقيدة الخروج

ظهرت مسألة حكم مرتكب الكبيرة في أثناء أحداث الفتنة في خلافة الإمام علي، فقد انشق عنه الخوارج بعد حادثة التحكيم، وكفّروا طرفي النزاع بالإضافة إلى المحكِّمين، واعتبروا الإمام علي خارجاً عن حدود الشرع بسبب شكه في إمامته وقبوله بالتحكيم لذلك استحق الخلع والقتل بنظرهم[1].

والملاحظ أن مسألة حكم مرتكب الكبيرة لم تنشأ بكونها قضية جدلية منذ البداية، وإنما بكونها حكماً عقدياً مبتوتاً جعل منه الخوارج قاعدة أصولية مثَّلت جوهر تفكيرهم السياسي، لذلك فإن التبرؤ من مرتكب الكبيرة تقدَّم في فكرهم السياسي على قيمة العدالة السياسية، ففي الوقت الذي لم يجيزوا فيه إمامة الجائر، وعدّوا الجور مسوغاً للعزل والخلع، فإنهم جعلوا التبرؤ من علي وعثمان ومعاوية شرطاً لطاعة السلطة السياسية[2]، فقد أيدوا عبد الله ابن الزبير ووفدوا عليه في مكة، لكن رفضه التبرؤ من عثمان كان سبباً لخروجهم

---

(1) السيد، محمد صالح محمد. **مدخل إلى علم الكلام**، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2001م، ص170.

(2) الشهرستاني، **الملل والنحل**، مرجع سابق، ص115.

عليه مع إقرارهم بعدالته[1]، وكذلك فعلوا مع عمر بن عبدالعزيز حين طلبوا منه البراءة من آبائه[2]، لذلك فإن الخروج مثَّل لهم عقيدة ثابتة في تعاملهم مع نظم الحكم المختلفة حتى العادلة منها. ويبدو أن هذا التفكير الحدّي القائم على استبطان التاريخ وجعل أحداثه الخلافية قانوناً للممارسة السياسية، أفقدهم إمكانية العمل والاستمرار في المشرق الإسلامي الذي كان مسرحاً لتلك الأحداث، ودفعهم إلى تغيير وجهة نشاطهم باتجاه أطراف الدولة الإسلامية، فأسسوا في المغرب العربي أهم دولتين لهم هما الدولة المدرارية والرستمية[3].

ويستند الخوارج في فهمهم للطاعة السياسية على قراءة تأويلية لبعض آيات القرآن الكريم ونصوص السنة النبوية: فقد تأولوا الآية الكريمة: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [المائدة: 44]، وجعلوا واقعة التحكيم في خلافة الإمام علي عدولاً عن الحكم بما أنزل الله ورد الأمر إليه عند التنازع، وعدّوا تحكيم الرجال خروجاً عن حدود الشرع يستحق مرتكبه الخلع، لكنهم قرنوا الخلع بالتكفير، فجعلوا التكفير وليس الكفاح السياسي طريقاً لخلع وتغيير السلطة السياسية الفاقدة للشرعية بنظرهم، وهذا يعني أن الحاكم لكي يُعزَلَ يجب أن يكفّر أولاً، وهذه المسألة ترتبت عليها التباسات عدة أهمها:

- إثبات صفة الإيمان للحاكم يجعله في منأى عن العزل، فالقضية إما حاكم مؤمن يستحق الطاعة مطلقاً، أو حاكم كافر يتوجب الخروج عليه مطلقاً، وهذه الحدّية ظهرت في مواقفهم تجاه الإمام علي، ثم في تعاملهم مع خلافة كل من عبدالله بن الزبير وعمر بن عبدالعزيز كما أشرنا.

---

(1) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، مرجع سابق، ج5، ص564.

(2) المسعودي، علي بن الحسين. **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، اختار النصوص وقدم لها وعلق عليها: قاسم وهي، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1988م، ص176.

(3) إسماعيل، محمود. **الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع الهجري**، القاهرة: مكتبة الحرية الحديثة، ط.2، 1986م، ص27.

- هيمنة التفكير العقدي على المجال السياسي، وذلك واضح بإحلال مفهوم التوبة بدلاً من مفهوم المحاسبة، فقد طلبوا من الإمام علي أن يتوب عن قبول التحكيم، مع قبول الإمام علي بمبدأ المحاسبة وهو ما تصرح به عبارته التي قالها لهم في النهروان "ماذا نقمتم مني" فإنهم رفضوا ذلك وأصروا على التوبة[1]، والتوبة عندهم لا تتم إلا أن يشهد الإنسان على نفسه بالكفر قبل أن يتوب، وهذا المنحى في التفكير الخوارجي استمر فيما بعد في علاقتهم حتى مع أمرائهم، وهو ما يؤكد ما ذهبنا إليه من انبناء مفهوم الطاعة السياسية عندهم على قضية حكم مرتكب الكبيرة، ومحدودية تأثير القضايا الأخرى كالعدالة على المفهوم ذاته، فقد كفرت طائفة من الأزارقة أميرها نافع بن الأزرق (ت65هـ) لقوله بوجوب قتال القعدة، وأنكروا إمامته ولحقوا بنجدة بن عامر[2]، ثم كفر بعض النجدات أميرهم نجدة بن عامر بسبب حكم مرتكب الذنب جهلاً، ثم استتابوه بسبب اتصاله بعبد الملك بن مروان، ثم ندمت طائفة منهم على هذه الاستتابة "وقالوا أخطأنا وما كان لنا أن نستتيب الإمام، وما كان له أن يتوب باستتابتنا إياه، فتابوا من ذلك وأظهروا الخطأ وقالوا له: تب من توبتك وإلا نابذناك، فتاب من توبته"[3]. هذه السيولة في استخدام مفهوم التوبة والاستعاضة به عن مفهوم المحاسبة ناجمة عن التفكير

---

(1) يذكر البغدادي ذلك في حديث طويل "... فأتاهم علي في جيشه وبرزوا إليه بجمعهم، فقال لهم قبل القتال: ماذا نقمتم منى، فقالوا له: أول ما نقمنا منك أنا قاتلنا بين يديك يوم الجمل، فلما انهزم أصحاب الجمل أبحت لنا ما وجدنا في عسكرهم من المال ومنعتنا من سبى نسائهم وذراريهم، فكيف استحللت مالهم دون النساء والذرية؟ فقال: إنما أبحت لكم أموالهم بدلاً عما كانوا أغاروا عليه من بيت مال البصرة قبل قدومى عليهم، والنساء والذرية لم يقاتلونا وكان لهم حكم الإسلام بحكم دار الإسلام ولم يكن منهم ردة عن الإسلام ولا يجوز استرقاق من لم يكفر، وبعد لو أبحت لكم النساء أيكم يأخذ عائشة فى سهمه، فخجل القوم من هذ، ثم قالوا له: نقمنا عليك محو إمرة أمير المؤمنين على اسمك في الكتاب بينك وبين معاوية لما نازعك معاوية في ذلك فقال: فعلت مثل ما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الحديبية". انظر:
- البغدادي، **الفرق بين الفِرق وبيان الفرقة الناجية**، مرجع سابق، ص78.

(2) المرجع السابق، ص87.

(3) الشهرستاني، **الملل والنحل**، مرجع سابق، ص124.

العقدي في التعامل مع قضايا لها طابع سياسي صرف، وهي تعكس أزمة الفكر الخوارجي الذي ولد في ظروف الفتنة واحتفظ بعناصرها بعد أن مزجت ببنيته العقدية مزجاً كاملاً.

- تكفير المجتمع، وذلك عبر توسيع مفهوم دار الكفر ليشمل المخالفين لهم، فقد ذهب الأزارقة إلى أن الكبيرة كفر، وأن مرتكبها كافر ومخلد في النار، وأن دار مخالفيهم هي دار كفر، وصار القعود عن القتال والخروج معهم كفراً، وبالتالي فقد أصبح ذلك مدخلاً لتكفير المجتمع برمته، وإن كان منهم من قصر دار الكفر على معسكر السلطان كالإباضية الذين اعتبروا دار السلطان دار بغي وليس دار كفر[1].

من جهة أخرى فقد تأوَّل الخوارج حديث: "اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة"، فاستدلوا به على خطأ حصر الإمامة في قريش. وأيّاً كانت صحة ذلك الفهم إلا أنه يشير إلى أن حديث الطاعة الذي اعتمد عليه الخوارج في دحض مبدأ "الأئمة من قريش" تم توجيهه نحو سؤال الأحقية بالخلافة، وليس باتجاه تنظيم العلاقة بين السلطة والأمة، وربما كان ذلك بهدف تسهيل اختيار أمرائهم؛ إذ لم يكن ضمن أمرائهم قرشيٌ واحدٌ.

ما سبق يؤكد أن فكر الخوارج لم يقدم إضافة حقيقية لمفهوم الطاعة، لكنه نقل هذا المفهوم من مجاله السياسي إلى مجال العقيدة، ليتحول الخروج من مجرد اختيار سياسي إلى عقيدة ترتبط بالإيمان والكفر، ناهيك عن الربط المفتعل بين الطاعة والتبرؤ من مرتكب الكبيرة، وإضعاف قيمة العدالة بوصفها أحد الأسس التي يقوم عليها مفهوم الطاعة السياسية.

2 - التلوين العقدي لمفهوم الطاعة السياسية

تذكر المصادر أن الجهم بن صفوان الذي عاش في أواخر حكم بني أمية كان يرى أن الإنسان مجبر على أفعاله، ولا يوصف بالقدرة أو الاستطاعة،

---

(1) المرجع السابق، ص134.

فلا قدرة له ولا اختيار: "وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات، كما يقال أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس وغربت، وتغيمت السماء وأمطرت، واهتزت الأرض وانبتت إلى غير ذلك، والثواب والعقاب جبر كما أن الأفعال كلها جبر"[1].

لا يخرج ما ينقله مؤرخو الفرق وأصحاب المقالات حول الجهمية عن مجرد التعريف بعقيدتها على النحو السابق، فجميعها لا تتطرق للآراء السياسية لهذا الاتجاه، ولعل النقطة الأساسية الباعثة للتأمل في فكر الجبر السياسي هي الموقف العملي للجهم بن صفوان في معارضته لحكم بني أمية وخروجه عليه. فالمصادر التاريخية تذكر أنه خرج مع الحارث بن سريح على والي خرسان نصر بن سيار، واستمر مناوئاً للحكم الأموي -باستثناء فترة يزيد بن الوليد- حتى قتل عام 128على يد مروان بن محمد أو مروان الحمار، آخر حكام بني أمية، وبالتالي فإنه لا يمكن الزعم بأن الجبر الجهمي -نسبة إلى الجهم بن صفوان- كان أحد أدوات تثبيت أركان الحكم الأموي، فعقيدته في الجبر لا ينبغي النظر لها أساساً لتسويغ الطاعة المطلقة للسلطة السياسية الحاكمة؛ إذ هي نوع من الجبرية الاجتماعية الخالصة، أما البعد السياسي لها فالواضح أنه لم يتجسد في صورة إقرار شرعية السلطة الأموية بكونها قدراً ينبغي التسليم به، بل الأرجح أن الجهم بن صفوان وظف فكرة الجبر في اتجاه آخر، فعدَّ الخروج على الحكم الأموي من أفعال القدر[2] ولعل هذا أقرب إلى تفسير سلوكه في الخروج على حكم بني أمية.

لا علاقة مباشرة إذن بين عقيدة الجبر الكلامية كما نجدها عند الجهم بن صفوان والتبرير "الجبري" للحكم الأموي، ولا تنقل لنا المصادر أياً من مظاهر الاتصال بين حكام بني أمية وبين زعماء هذا الاتجاه، وهذا يعني أن الحكم الأموي تأسس على نوع من الجبرية السياسية الخاصة، وملامح تلك

(1) المرجع السابق، ص87.

(2) السيد، **مدخل إلى علم الكلام**، مرجع سابق، ص79.

الجبرية الخاصة نجدها واضحة في أقوال بعض حكام بني أمية وعمالهم في حقبة مبكرة، فقد خطب زياد ابن أبيه عندما ولاه معاوية البصرة خطبة قال فيها: "أيها الناس إنا أصبحنا لكم ساسة، وعنكم ذادة، نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا، ونذود عنكم بفيء الله الذي خولنا"[1].

وتضمنت الجبرية الأموية في الوقت نفسه إرجاءً سياسياً. فالسيوطي يذكر أن أبا قتادة قال لمعاوية: "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لنا: إنكم سترون بعدي أثرة، قال معاوية: فما أمركم، قال: أمرنا أن نصبر، قال: فاصبروا، فبلغ ذلك عبد الرحمن بن حسان بن ثابت فقال:

ألا أبلغ معاوية بن حرب أمير المؤمنين نبا كلامي

فإنا صابرون ومنظروكم إلى يوم التغابن والخصام"[2].

يمكن القول إن الجبرية السياسية الأموية وضعت الأساس العملي لمسألة الطاعة المطلقة عبر تشويه مفهوم الصبر وتحويله إلى نوع من الإرجاء السياسي، وقد ترتب على عقيدة الجبر والإرجاء في مظهرها الأموي تحديداً تغييب الشورى، والدفع إلى الرضا والقبول بالواقع السياسي أياً كان، وتوسيع مفهوم الطاعة السياسية، واعتبار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضرباً من الخروج[3].

والأساس الذي يقوم عليه الفكر الإرجائي هو الفصل بين الإيمان والعمل، فكما أنه لا تنفع مع الكفر طاعة فإنه لا تضر مع الإيمان معصية، فالمرجئة يرون "تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة فلا يقضى عليه بحكم ما فى الدنيا من كونه من أهل الجنة أو من أهل النار"[4]، وقد زعموا

(1) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، مرجع سابق، ج5، ص220.

(2) السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، مرجع سابق، ص 241.

(3) إشارة إلى قول عبد الملك بن مروان في أول خطبة له بعد قتل ابن الزبير سنة 75 هجرية: "والله لا يأمرني أحد بتقوى الله بعد مقامي هذا إلا ضربت عنقه". انظر:
- السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، مرجع سابق، ص260.

(4) الشهرستاني، **الملل والنحل**، مرجع سابق، ص 139.

"أن قائلاً لو قال أعلم أن الله تعالى قد حرم أكل الخنزير لا أدري هل الخنزير الذي حرمه هذه الشاة أم غيرها كان مؤمناً، ولو قال أعلم أن الله تعالى فرض الحج إلى الكعبة غير أنى لا أدرى أين الكعبة ولعلها بالهند كان مؤمناً "[1].

ويفرق الدكتور الجابري بين نوعين من الإرجاء، هما الإرجاء السياسي والإرجاء الاجتماعي، والأخير ظهر لدواع اجتماعية في الأساس، وارتبط باتساع رقعة الدولة الإسلامية ومشكلات استيعاب أبناء الشعوب غير العربية للتعاليم الإسلامية، وبالتالي فإن فصل الإيمان عن العمل كان كفيلاً باستيعاب أبناء تلك المناطق في الدائرة الاسلامية، حتى مع جهلهم الكثير من تعاليم الإسلام آنذاك[2].

أما الإرجاء السياسي فيُعدُّ أحد دعائم الاستبداد، ومن هنا جاءت المقولة الشائعة بأن "الإرجاء دين الملوك" ؛ إذ يقوم على تأخير الجزاء، ويمنح الحكام حصانة من المحاسبة الدنيوية، ويوجب مبدأ الطاعة المطلقة، والملاحظ أن الجدل العريض الذي أثاره المعتزلة ثم الأشاعرة وسجالاتهم مع المجبرة والمرجئة في هذا الشأن كان يدور حول الجبر والإرجاء بكونها عقيدة، دون أن يتناول أثرهما السياسي، لذلك فقد ظل تأثير الإرجاء والجبر السياسي فاعلاً في بنية الفكر الإسلامي دون بذل جهود كبيرة لتتبع أثرهما على نحوٍ دقيق[3].

---

(1) المرجع السابق، ص141.

(2) الجابري، محمد عابد. **العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.3، 1995م، ص319.

(3) ركز أغلب الباحثين قديماً وحديثاً التأثير الإرجائي في الدائرة السنية في الإمام أبي حنيفة النعمان وبعض أصحابه كمحمد بن الحسن الشيباني والقاضي أبي يوسف، وكذلك مقاتل ابن سليمان وسعيد بن جبير وغيرهما، وقد نسب الخطيب البغدادي في "تاريخ بغداد" الإمام أبا حنيفة إلى الجبر وعدَّه الرازي جهمياً، والسبب في نسبة أبي حنيفة إلى الإرجاء هو تعريفه للإيمان؛ إذ يرى أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، وإذا كان أبو حنيفة قد خالف أئمة المذاهب الثلاثة في تعريفه للإيمان، فإن ذلك ليس مسوغاً لإلحاقه بالفكر الإرجائي؛ إذ هو يعبر عن نزعة اجتماعية للمطالبة بالتسوية الإيمانية، وحديثه عن =

3 – الطاعة السياسية بين الوضوح المنهجي والخلط المذهبي : التنظير المعتزلي

يذهب الدكتور أحمد فؤاد الأهواني إلى أن التفكير الإسلامي بحرية الإنسان في أفعاله بدأ بعد انتهاء الفتوحات الكبرى كغزو فارس والشام ومصر[1]، وهذا الربط بين انطلاق البحث الكلامي في مسألة القدر وانتهاء عصر الفتوحات الكبرى، يوحي بوضوح بدور البيئة الاجتماعية الجديدة خارج الجزيرة العربية -لاسيما فارس- في إثارة المسائل الكلامية، وهو دور لا سبيل إلى إنكاره، لكنه لا يعني بحال أن الخوض في مسألة القدر كان امتداداً لتأثير الديانات السابقة فحسب؛ إذ لا يمكن إغفال العلاقة بين شيوع الحديث عن القدر والاستبداد السياسي، الذي كان موجهاً في شق كبير منه إلى الموالي من غير العرب، وهي الفئة التي تصدرت واجهة الأحداث منذ القرن الأول الهجري[2].

= الإيمان يفهم في هذا السياق، لأن الإيمان عنده واحد، والناس فيه سواء، وإنما يقع التفاضل في الطاعة والتقوى فـ"الإيمان هو الإقرار والتصديق وإيمان أهل السماء والأرض لا يزيد ولا ينقص من جهة المؤمن ويزيد وينقص من جهة اليقين والتصديق، والمؤمنون مستوون في الإيمان والتوحيد متفاضلون في الأعمال"، فأبو حنيفة لا يرى أن الناس يتفاضلون في الإيمان، ويختلف بذلك عن المرجئة كما يصرح في موضع آخر حين يقول: "ولا نقول إن حسناتنا مقبولة وسيئاتنا مغفورة كقول المرجئة". ويختلف عن المجبرة، فيرى أن "الطاعات كلها كانت واجبة بأمر الله تعالى وبمحبته وبرضائه وعلمه ومشيئته وقضائه وتقديره، والمعاصي كلها بعلمه وقضائه وتقديره ومشيئته لا بمحبته ولا برضائه ولا بأمره". انظر:

- النعمان، أبو حنيفة. **الفقه الأكبر**، شرح: الملا علي القاري الحنفي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1979م، ص35- 55. ونحن نرى أن توجيه تهمة الإرجاء إلى أغلب أولئك العلماء منع من تتبع الأثر الإرجائي الفعلي في الفكر السياسي السني بدوائره المختلفة.

(1) د.أحمد فؤاد الأهواني (تصدير) في:

- الهمداني، عبد الجبار بن أحمد. **شرح الأصول الخمسة بتعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم**، تحقيق وتقديم: عبد الكريم عثمان، القاهرة: مكتبة وهبة، 1988م، ص11.

(2) لم يقتصر الدور الذي قام به الموالي في الإسهام بالجدل الكلامي في مسألة القدر، أو نزوعهم إلى الثورة ضد الأمويين، فابن القيم يذكر عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم =

ويُعدُّ معبد الجهني وغيلان الدمشقي والجعد بن درهم أول من تكلم بالقدر. ويبدو أن دائرة القدرية اتسعت لتشمل الكثير من فقهاء القرن الأول الهجري، وهو ما يرجح القول بأن القدر ظهر ردَّ فعل على الجبر الأموي ومثَّل مشروع النضال ضده، ومن أولئك الفقهاء الحسن البصري، فالذهبي ينقل عن يونس بن عبيد قوله: "أدركت الحسن وهو يعيب قول معبد، يقول هو ضال مضل، قال: ثم تلطف له معبد فألقى في نفسه ما ألقى"[1]، وعن أيوب: "قال لا أعلم أحداً يستطيع أن يعيب الحسن إلا به؛ يعني القدر"[2]، وإذا علمنا أن معبد الجهني كان تابعياً "صدوقاً في نفسه" -كما وصفه الذهبي- روى عن ابن عباس ومعاوية وابن عمر وعمران بن حصين وحمران بن أبان وغيرهم[3]، لم نستبعد أن تكون ثمة علاقة بينه وبين الحسن البصري. وما يعزز القول أن الحسن البصري كان قدرياً، هو إجماع مؤرخي الفرق على أن الخلاف الذي نشأ بينه وبين تلميذه واصل بن عطاء (80-131هـ) كان حول مسألة حكم مرتكب الكبيرة؛ إذ رأى الحسن أنه منافق، في حين عده واصل فاسقاً لا مؤمناً ولا كافراً، واقتصار الخلاف بين الحسن البصري وواصل بن عطاء على هذه المسألة يعني اتفاقهما حول القول بالقدر؛ إذ إن مسألة القدر كانت محور النشاط الفكري منذ أواخر القرن الأول الهجري، وكان حرياً بها أن تفجر خلافاً بين الاثنين إن لم يكونا متفقين في الرأي فيها.

ومع الأسبقية التاريخية للاختلاف في مسألة حكم مرتكب الكبيرة التي

= أن الفقه صار بعد "العبادلة" إلى الموالي في جميع البلدان، فكان فقيه أهل مكة عطاء ابن أبي رباح، وفقيه أهل اليمن طاوس بن كيسان، وفقيه أهل اليمامة يحيى بن أبي كثير، وفقيه أهل الكوفة إبراهيم النخعي، وفقيه أهل البصرة الحسن البصري، وفقيه أهل الشام مكحول، وفقيه أهل خراسان عطاء الخراساني، إلا المدينة فإن فقيهها كان قرشياً هو سعيد بن المسيب. انظر:

- ابن القيم، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج1، ص22.

(1) الذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، مرجع سابق، ج6، ص201.

(2) المرجع السابق، ج7، ص59.

(3) المرجع السابق، ج6، ص200.

أثارها الخوارج وكانت أساس تفكيرهم السياسي كما أشرنا، إلا أنه يمكن القول إن تلك المسألة تعد أحد جوانب المشكلة القدرية، فالأساس المعرفي للحكم على مرتكب الكبيرة يرتبط ارتباطاً وثيقاً بتقرير ما إذا كان الإنسان مجبراً أم مخيراً، وقد ذهب المجبرة إلى إنكار مبدأ الثواب والعقاب الأخروي، وتلك نتيجة طبيعية لأن أساس الأفعال عندهم يقوم على الجبر، في حين ذهب المعتزلة في اتجاه مباين تماماً، فأقروا مسؤولية الإنسان عن أفعاله، وأكدوا قضية الوعد والوعيد: الحساب والعقاب الأخروي، ولو اكتفى المعتزلة بذلك أي بالوعد والوعيد الأخروي، لاقتربوا من الفكر الإرجائي الذي يؤخر الجزاء على الأعمال إلى الآخرة، لذلك كان لا بد من تقرير مبدأ الحساب بطابعه الدنيوي، وهذا الحساب لا يأتي من مبدأ العدل الإلهي، لأن العدل -وهو أحد الأصول الخمسة عندهم- غرضه تنزيه الخالق عن أفعال العباد، ونفي إرادته للمعاصي وتكليفه العبد مالا يطيقه، أو تعذيب أحد بذنب غيره[1]، فهو عدل إلهي وليس عدلاً بشرياً، ولكن الحساب بطابعه الدنيوي يأتي من إقرار مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والارتقاء به إلى مرتبة الأصول الاعتقادية، فطالما أن الإنسان مسؤول عن أفعاله، وأن الظلم والجور هو من فعل البشر، فإن تغييره يجب أن يكون مهمة بشرية في المقام الأول[2].

لذلك يحتل مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مكانة مهمة؛ إذ يقوم بوظيفة حيوية تتصل بالحفاظ على المنطق الداخلي لمجمل الفكر المعتزلي، لكن ممارسة المعتزلة لهذا المبدأ لم تكن تستجيب في كل الأحوال للتحديد النظري، الذي يجعل الخروج الركيزة الأساسية لمفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[3]، فخضعت لمعطيات الواقع، واستجابت على نحو كبير

---

(1) الهمداني، عبد الجبار بن أحمد. **الأصول الخمسة المنسوب إلى القاضي عبد الجبار بن أحمد الأسد آبادي**، تحقيق وتقديم: فيصل بدير عون، الكويت: جامعة الكويت، 1998م، ص69.

(2) المرجع السابق، ص9 (مقدمة المحقق).

(3) يعرف البلخي (ت319هـ) أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند المعتزلة =

للتغيرات الثقافية التي حدثت منذ منتصف القرن الثاني الهجري؛ إذ بدأت تسود ثقافة الطاعة السياسية السلبية على حساب مبدأ الخروج. ولبيان ذلك يمكن أن نعرض إلى المواقف العملية لمؤسسي الاعتزال واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، قبل التطرق إلى التحولات النظرية التي طرأت على فكر المعتزلة إجمالاً فيما يتصل بأصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ولا تنقل لنا المصادر معلومات مباشرة عن مواقف واصل بن عطاء (80-131هـ) السياسية من أحداث عصره، بالرغم من حدوث اثنتين من أهم الثورات في عصره هما: خروج زيد بن علي على هشام بن عبد الملك سنة (121هـ)، وخروج يزيد بن الوليد على الوليد بن يزيد سنة 126هجرية. غير أن الصلة التي كانت قائمة بين زيد بن علي وواصل بن عطاء ليست خافية، فابن المرتضى (ت 840هـ) يذكر أن واصلاً نزل المدينة والتقى بزيد بن علي، ثم يذكر أنهما كانا متفقين في كل شيء خلا المنزلة بين المنزلتين[1]، وبالتالي فإن واصلاً لا بد أن يكون من باب أولى قد أيد خروج زيد بن علي، خاصة إذا أخذنا في الحسبان أن زيد بن علي أخذ بمبدأ الخروج من واصل بن عطاء[2].

= بالقول: "وأجمعوا أن على المسلمين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان بأي جهة استطاعوهما، بالسيف فما دونه". انظر:

- أبو القاسم البلخي، ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين (في): البلخي، أبو القاسم، وعبد الجبار، القاضي، والجشيمي، الحاكم. **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، كشف وتحقيق: فؤاد السيد، تونس: الدار التونسية للنشر، (د.ت.)، ص64. ويقول المسعودي (ت346هـ): "وأما القول بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر -وهو الأصل الخامس- فهو أن ما ذكر على سائر المؤمنين واجب، على حسب استطاعتهم في ذلك، بالسيف فما دونه، وإن كان كالجهاد، ولا فرق بين مجاهدة الكافر والفاسق فهذا ما اجتمعت عليه المعتزلة". انظر:
- المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، مرجع سابق، مج2، ص205.

(1) المرتضى، أحمد بن يحيى. **طبقات المعتزلة**، تحقيق: سوسنه ديفلد- فلزر، بيروت: دار فرانز شتاينر، ط.2، 1987م، ص34.

(2) عمارة، محمد. **الإسلام وفلسفة الحكم**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط.2، 1979م، ص94.

أما فيما يتصل بخروج يزيد بن الوليد، فإن المصادر تشير إلى أن المعتزلة كانوا هم المادة الأساسية لثورته، وهذا واضح من أسماء الرجال الذين كانوا حول يزيد بن الوليد إبان حكمه، وأبرزهم منصور بن جمهور، الذي ولاه يزيد إمرة العراق. فالطبري يذكر أنه كان "أعرابياً جافياً غيلانياً"[1]، ويذكر أن "القدرية" هم الذين أشاروا على يزيد بالعهد لأخيه إبراهيم ثم عبدالعزيز بن الحجاج من بعده[2]، وهذا يعني أن المعتزلة -"القدرية" أو "الغيلانية" كما يطلق عليهم في بعض المصادر- كانوا أصحاب التأثير والنفوذ الأبرز في حكم يزيد الذي لم يستمر سوى خمسة أشهر، وذلك بفعل دورهم ومشاركتهم في الثورة على الوليد بن يزيد. ومع ذلك فإن المصادر التاريخية لا تأتي على ذكر أي دور لواصل بن عطاء في تلك المرحلة.

إن من غير المعقول أن يتخلف رئيس المعتزلة واصل بن عطاء عن ثورة يشارك فيها أنصاره، والأقرب للاحتمال أن يكون واصل قد دعم تلك الثورة لسببين هامين:

الأول: هو فسوق الوليد بن يزيد الذي تجمع عليه المصادر، والفاسق لا طاعة له عند واصل بن عطاء.

الثاني: المبادئ التي أعلنها يزيد بن الوليد عند خروجه على الوليد بن يزيد، وهي مبادئ تتفق مع الرؤية العامة للمعتزلة، خاصة فيما يتصل بمسؤولية الفرد عن أفعاله[3].

---

(1) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، مرجع سابق، ج4، ص257.

(2) المرجع السابق، ج7، ص270.

(3) جاء في خطبة يزيد بن الوليد بعد توليه الحكم: "أيها الناس إن لكم علي ألا أضع حجراً على حجر ولا لبنة على لبنة ولا أكري نهراً ولا أكثر مالاً ولا أعطيه زوجة ولا ولداً، ولا أنقل مالاً من بلدة إلى بلدة حتى أسد ثغر ذلك البلد وخصاصة أهله بما يعنيهم، فإن فضل فضل نقلته إلى البلد الذي يليه ممن هو أحوج إليه، ولا أجمركم في ثغوركم فأفتنكم وأفتن أهليكم ولا أغلق بابي دونكم فيأكل قويكم ضعيفكم ولا أحمل على أهل جزيتكم ما يجليهم عن بلادهم ويقطع نسلهم وإن لكم أعطياتكم عندي في كل سنة وأرزاقكم في كل شهر حتى تستدر المعيشة بين المسلمين فيكون أقصاهم =

أما عمرو بن عبيد (ت144هـ) -الزعيم الثاني للمعتزلة- فإن البلخي ينقل عنه تأييده ودفاعه عن ثورة يزيد بن الوليد، فيذكر عن عيسى بن حاضر قوله: "قلت لعمرو بن عبيد، ما قولك في عمر بن عبدالعزيز؟ فكلح وصرف وجهه، ثم قلت له: ما قولك في يزيد الناقص؟ فقال: إنه الكامل عمل بالعدل وبدأ بنفسه، وقتل ابن عمه في طاعة الله، وصار نكالاً على أهل بيته، ونقص من أعطياتهم ما زادته الجبابرة، وجعل في عهده شرطاً ولم يجعله جزماً"[1]، مع ذلك فإن البلخي (ت319هـ) يذكر كذلك قول عمرو بن عبيد لأصحابه " تهيأوا حتى نخرج إلى هذا الرجل فنعينه على أمره"، ثم يقول: "وكان على ذلك، إذ ورد عليه خبر موت يزيد"[2]، وهذا يعني أن عمرو بن عبيد تأخر خمسة أشهر تقريباً عن نصرة يزيد بن الوليد، وهو أمر يثير شكوكاً في حقيقة موقفه من ثورة يزيد بن الوليد ومن مسألة الخروج إجمالاً.

بالإضافة إلى ذلك امتنع عمرو بن عبيد عن تأييد خروج إبراهيم بن عبد الله بن الحسن على أبي جعفر المنصور سنة 145هـ، وتشير المصادر إلى علاقات خاصة كانت تجمعه بأبي جعفر المنصور. ويورد الخطيب البغدادي

= كأدناهم، فإن وفيت لكم بما قلت فعليكم السمع والطاعة وحسن المؤازرة، وإن أنا لم أف فلكم أن تخلعوني إلا أن تستتيبوني فإن تبت قبلتم مني فإن علمتم أحداً ممن يعرف بالصلاح يعطيكم من نفسه مثل ما أعطيتكم فأردتم أن تبايعوه فأنا أول من يبايعه ويدخل في طاعته. أيها الناس إنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، ولا وفاء له بنقض عهد إنما الطاعة طاعة الله، فأطيعوه بطاعة الله ما أطاع فإذا عصى الله ودعا إلى المعصية فهو أهل أن يعصى ويقتل. أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم". انظر:
- الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، مرجع سابق، ج7، ص268-269.

وسواء كان يزيد بن الوليد "قدرياً" كما ينقل ابن الأثير والمسعودي، أو أنه متأثر بهم فقط، فإن المبادئ التي ذكرها في خطابه بعد توليه الحكم، تعكس الرؤية الاعتزالية لمفهوم الطاعة أو تتفق معها على أقل تقدير، فقد تضمنت تقريراً لمبدأ المسؤولية عن أعمال الحاكم، واللامركزية في الحكم (لاحظ أن أغلب المعتزلة كانوا من الموالي)، والمساواة، وربط السمع والطاعة بالأداء والإنجاز السياسي، وتقرير مبدأ جواز خلع الحاكم في حال عدم الوفاء ببنود البيعة، والتأكيد على مبدأ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وجواز الخروج القتالي على الحاكم إذا عصى الله تعالى.

(1) البلخي، **ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين**، مرجع سابق، ص117.

(2) المرجع السابق، نفس الموضع.

(392- 463هـ) قول عمرو بن عبيد لأبي جعفر المنصور حين سأله عن علاقته بخروج محمد بن عبد الله بن حسن: "أو ليس قد عرفت رأيي في السيف أيام كنت تختلف إلينا أني لا أراه"[1]، وهو ما لا يدع مجالاً للشك في أن عمرو بن عبيد لم يكن يرى الخروج خلافاً لواصل بن عطاء، وإن تعلل لذلك بعدم التمكن، فالطبري يذكر في رواية عن أيوب القزاز قال: "قلت لعمرو ما تقول في رجل رضي بالصبر على ذهاب دينه، قال: أنا ذاك، قلت وكيف ولو دعوت أجابك ثلاثون ألفاً، قال: والله ما أعرف موضع ثلاثة إذا قالوا وفوا، ولو عرفتهم لكنت لهم رابعاً"[2]، وهذه الرواية تكشف عن مبلغ التأثير الذي كان لعمرو بن عبيد في أوساط المعتزلة، وعن تهافت حجته بعدم التمكن.

وكذلك فإن اشتراطه قيام أكثر من ثلاثمائة (عدد جيش المسلمين في بدر) من أمثاله -وهو من هو في الزهد والورع والتقوى- يشير إلى موقفه السلبي من الخروج. ويبدو أن أبا جعفر المنصور كان مدركاً صعوبة تحقق ذلك الشرط، فاطمأنّ لجانب عمرو بن عبيد، فقد ذكر ابن المرتضى أنه قيل للمنصور" إن عمراً خارج عليك، فقال :هو يري أن يخرج علي إذا وجد ثلاثمائة وبضع عشر مثله، وذلك لا يكون"[3]. من جهة أخرى فإن ما يؤكد موقف عمرو بن عبيد السلبي من الخروج هو أن المعتزلة لم يستأنفوا ثوراتهم إلا بعد وفاته، فقد خرج بشير الرحال في جماعة من المعتزلة مع إبراهيم بن عبدالله بن الحسن "وبايعوه وقاتلوا معه وقتل معه"[4]، حتى قال أبو جعفر المنصور: "ما خرجت المعتزلة حتى مات عمرو بن عبيد"[5].

والمهم في الأمر هو أن موقف عمرو بن عبيد ذاك لم يمر دون أن يترك

---

(1) الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت. **تاريخ بغداد**، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م، ج12، ص168.

(2) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، مرجع سابق، ج4، ص404.

(3) المرتضى، **طبقات المعتزلة**، مرجع سابق، ص40.

(4) المرجع السابق، ص41.

(5) البلخي، **ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين**، مرجع سابق، ص110.

أثراً بالغاً في مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند المعتزلة، فقد كانت ثورتهم ضد أبي جعفر المنصور آخر الثورات التي شاركوا فيها[1]، ويمكن أن نلمح اتجاهاً عاماً لدى المعتزلة بدأ يتشكل بعد ذلك نحو مداهنة السلطة العباسية، وهو الأمر الذي يفسر حدَّة النقد الذي كان يوجهه بعض رؤساء المعتزلة كعيسى بن صبيح المردار (ت226هـ) إلى المعتزلة بسبب اتصالهم بالسلطة، وهو نقد وصل حد تكفيره بعض أصحابه من المعتزلة الذين اتهمهم بملابسة السلاطين[2].

إن ثقافة الطاعة السياسية التي سادت منذ منتصف القرن الثاني الهجري ستدفع بالمعتزلة إلى إعادة النظر في أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بكونه جزءاً من استراتيجية التعاطي مع الواقع السياسي، وهو ما حدث بالفعل على يد القاضي عبد الجبار (ت415هـ). ويبدو أن من المهم التذكير بأن هذا المبدأ كان يقابل في فكر المعتزلة الإنكار "بالسيف فما دونه" وجهاد الفاسق والكافر دون فرق كما قرر البلخي والمسعودي، وهو أمر وإن اختلف المعتزلة فيه على صعيد الممارسة العملية، إلا أنه ظل ثابتاً على المستوى النظري، حتى ما قبل مرحلة القاضي عبد الجبار. فكيف نظر القاضي عبد الجبار إلى أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟

وفقاً للقاضي عبد الجبار يقصد المعتزلة بالأمر بالمعروف إيقاع المعروف، وبالنهي عن المنكر زوال المنكر، والمعروف عندهم كل فعل عرف فاعله حُسْنه أو دل عليه، والمنكر كل ما عرف فاعله قُبْحه أو دل عليه. وأساس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الكتاب والسنة والإجماع. وعند

---

(1) لاحظ الدكتور محمد عمارة ذلك في كتابه المعتزلة والثورة، ومع استمرار الثورات ضد حكم العباسيين خاصة من قبل أئمة الزيدية الذين ارتبطوا بالاتجاه الاعتزالي منذ البداية، إلا أن اتجاه الثورة بدأ يخف بعد ذلك لدى الزيدية نفسها، كما أشار الشيخ أبو زهره في كتابه عن الإمام زيد، أما الشيعة فمع موقفهم المعارض لنظم الحكم وتعاطفهم مع الثورات ضدها وبخاصة ثورات آل البيت، فإن إيمانهم بثبوت الإمامة بالنص كان يعني يقينهم بوصول الإمامة إليهم دون الحاجة إلى ثورة.

(2) البغدادي، **الفرق بين الفِرق وبيان الفرقة الناجية**، مرجع سابق، ص165.

هذا الحد يمكن القطع بأن المعتزلة جميعهم متفقون على هذا المبدأ، أما بعد ذلك فمن الواضح وجود خلاف بينهم، يقول القاضي عبد الجبار: "إنه لا خلاف في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإنما الخلاف أن ذلك هل يعلم عقلاً أو لا يعلم إلا سمعاً، فذهب أبو علي [الجبائي] إلى أنه يعلم عقلا وسمعا، وذهب أبو هاشم [ابن الجبائي وشيخ القاضي عبد الجبار] إلى أنه إنما يعلم سمعاً، إلا في موضع واحد، وهو أن يشاهد واحداً يظلم غيره فيلحق قلبك بذلك مضض وحرد، فيلزمك النهي عنه دفعاً لتلك المضرة عن النفس"[1]. ويضع القاضي عبد الجبار خمسة شروط لوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي[2]:

- العلم بالمعروف.
- العلم بحضور المنكر.
- أن لا يؤدي إلى مضرة أعظم منه.

---

(1) الهمداني، **شرح الأصول الخمسة بتعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم**، مرجع سابق، ص142.

(2) المرجع السابق، ص142-143. ونفس هذه التقييدات وجدت طريقها بعد ذلك إلى الفقه الزيدي، فابن المرتضى المتوفي سنة 840 هجرية يشترط للآمر بالمعروف والناهي عن المنكر شروطاً خمسة هي:
- أن يعلم الآمر الناهي حسن ما أمر به وقبح ما نهى عنه.
- أن يعلم أو يظن أن لأمره ونهيه تأثيراً.
- أن لا يؤدي إلى مثله أو أنكر منه.
- أن لا يخشى على نفسه أو عضو منه أو ماله.
- أن يعلم أو يظن أنه إن لم يأمر وينه وقع المنكر وإلا لم يجب.

انظر:
- المرتضى، **البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار**، مرجع سابق، ج5، ص465-466. مع ملاحظة اتفاق ابن المرتضى والقاضي عبد الجبار في جواز الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى مع الخشية على النفس والمال وعدم غلبة الظن بالتأثير إن كان في ذلك "إعزاز للدين" كما فعل الحسين بن علي، وهي مسألة لها بعد تاريخي وترد بوصفها استثناء.

- أن يعلم أو يغلب على ظنه أن لقوله فيه تأثير.
- أن يعلم أو يغلب على ظنه أن لا يؤدي إلى مضرة في ماله أو في نفسه.

ثم يربط الأمر بالمعروف بالعمل المأمور به، متابعاً بذلك أبي هاشم الجبائي، فيصنفه إلى واجب ومندوب، فالواجب إذا كان الفعل المأمور به واجباً، والمندوب إذا كان الفعل المأمور به مندوباً، وكذلك الحال في المنكر؛ إذ يصنفه إلى ما يختص بالمكلَّف وما يتعداه. ويصنف المناكير إلى ضربين: عقلية وشرعية " فالعقليات منها نحو الظلم والكذب وما يجري مجراها، والنهي عنها كلها واجب"[1]، ويقسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من حيث القائم به إلى ما يقوم به الأئمة وما يقوم به غيرهم، لكنه لا يشترط لوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وجود إمام مفترض الطاعة.

بعد ذلك يناقش القاضي عبد الجبار مسألة كيفية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فيرى البدء بالأمر السهل إذا كان المنكر يرتفع به، لأن "الإقدام على الصعب لا يحل"[2]، لكنه في الوقت نفسه يفتح المفهوم على خيار المقاتلة إذا كان المنكر لا يندفع إلا بها، ثم يعود فيقيد وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بدفع المنكر وليس بطلب المعروف فيقول: "ولا يجوز أن يجب للنفع لأن طلب النفع لا يجب"[3]، فالأمر بالمعروف يكفي فيه مجرد الأمر به لأنه " لا يلزمنا حمل من ضيعه عليه"[4]، وذلك بخلاف النهي عن المنكر "فلو ظفرنا بشارب خمر وحصلت الشرائط المعتبرة في ذلك فإن الواجب علينا أن ننهاه بالقول اللين، فإن لم ينته خَشَنّا له القول، فإن لم

---

(1) الهمداني، **شرح الأصول الخمسة بتعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم**، مرجع سابق، ص147.
(2) المرجع السابق، ص71.
(3) المرجع السابق، ص742.
(4) المرجع السابق، ص744.

ينته ضربناه، فإن لم ينته قاتلناه إلى أن يترك ذلك"[1].

هذا هو جماع مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في أصله الاعتزالي كما يقدمه القاضي عبد الجبار. والملاحظ أن هذه التفاصيل التي يوردها لم تكن معروفة عند مشائخ المعتزلة السابقين، وهو ما يذكره القاضي عبد الجبار نفسه: "واعلم أن مشايخنا أطلقوا القول في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والواجب أن يفصل القول فيه..."[2]، ويبدو أن هذه الصياغة لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما يقدمها القاضي عبد الجبار كانت نهاية المطاف لتحولات عميقة مر بها المفهوم في الفكر الاعتزالي، أهمها الإخفاقات الثورية المتعددة للمعتزلة، وعلاقتهم الوطيدة بالسلطة ابتداءً من عهد المأمون حتى الواثق، ثم في عصر بني بويه وهو العصر الذي عاش فيه القاضي عبد الجبار وتولى فيه منصب قاضي القضاة.

على أن ما سمح لهذه الصياغة أن تهيمن على التفكير المعتزلي هو غياب أي تنظير لهذا المبدأ بأبعاده السياسية قبل مرحلة القاضي عبد الجبار، فواصل بن عطاء مؤسس الاتجاه الاعتزالي الذي عاش حياته كلها في ظل الحكم الأموي اضطلع بمهمة التأسيس النظري للاتجاه والتبشير به، فقد أرسل دعاته إلى مناطق شتى لمناظرة أهل البدع والضلالات[3]، ولم يؤثر عنه أي نص يتعلق بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مع أن هذا المبدأ يعد أصلاً ثابتاً بالنسبة إليه[4].

---

(1) الهمداني، **شرح الأصول الخمسة بتعليق الأمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم**، مرجع سابق، ص744-745.

(2) المرجع السابق، ص745.

(3) المعتزلي، أبو الحسين عبد الرحيم بن عثمان الخياط. **كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد**، تقديم وتحقيق وتعليق: نيبرج، بيروت- دمشق: دار قابس، 1986م، ص56.

(4) قدم الباحث سليمان الشوايثي سببين لتفسير ذلك الأول: هو أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لم يكن محل خلاف كبير بين المسلمين حتى ذلك الوقت، والثاني هو خوف واصل بن عطاء من نقمة الأمويين إن هو تحدث عن هذا المبدأ. انظر: =

ويمكن أن نلحظ أيضاً نوعاً من العلاقة التبادلية بين مهمتي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومهمة التصدي للملحدين ومجادلتهم[1]، فالسلطة العباسية أسهمت في إطلاق يد المعتزلة في مواجهة خصومهم الفكريين وأصحاب العقائد الأخرى، وكان لذلك أثر سلبي في مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند بعض كبار متأخري المعتزلة كالعلاف (135-235هـ)[2]، وهذا الأمر بلغ الذروة مع الجاحظ (159-255هـ) الذي يعد من أكثر المعتزلة منافحة عن السلطة العباسية وأحد العاملين على استجلاب طاعة العامة لها.

= - الشوايثي، سليمان. **واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية**، طرابلس: الدار العربية للكتاب، 1993م، ص239-244.

وإذا كان بالإمكان قبول السبب الأول بالنظر إلى اتفاق المسلمين في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بوجه عام في تلك المرحلة، فإن السبب الآخر لا يبدو وجيهاً لما عرف من انخراط المعتزلة في العهد الأموي في الحركات المعارضة للسلطة، وهو ما يستبعد حدوثه دون موافقة واصل بن عطاء، وإذا استبعدنا أن يكون واصل بن عطاء قد كتب شيئاً عن هذا الأصل واحتمال أن يكون فقد ضمن ما فقد من تراث المعتزلة، فإن واصل بن عطاء يكون بذلك قد رسخ أصل مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من خلال تأييده الثورات على بني أمية، وعلى ذلك فغياب الجهد التنظيري لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند واصل بن عطاء مسألة مفهومة في سياق عصره، فتقعيد هذا المبدأ ووضع شروطه وضوابطه هو نشاط فقهي لاحق لعصر واصل بن عطاء، وأحد ملامح طغيان ثقافة الطاعة السياسية السلبية.

(1) يذهب الدكتور الأهواني إلى القول إن "محور البحث الكلامي تغير فانتقل من المنزلة بين المنزلتين، وأصبح يدور في أواخر القرن الرابع وأوائل القرن الخامس على التوحيد إلى (أن) انتهى الأمر بهذا العلم كله أن يسمى باسم "علم التوحيد" منذ القرن السادس. انظر:

- د.أحمد فؤاد الأهواني (تصدير) في: الهمداني، **شرح الأصول الخمسة بتعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم**، مرجع سابق، ص8. ولا نستبعد أن يكون قد حدث ذات التحول بالنسبة لأصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(2) عُرف العلاف بمواجهته ومناظرته للثنوية والمجبرة، وكان هذا هو الاهتمام الرئيس له، جاء في طبقات المعتزلة أن العلاف اشتهر بمناظرة المجوس والثنوية" ومناظراته مع المجوس والثنوية طويلة ممدودة، وكان يقطع الخصم بأقل الكلام، يقال إنه أسلم على يده زيادة على ثلاثة آلاف رجل". انظر:

- المرتضى، **طبقات المعتزلة**، مرجع سابق، ص44، 74. =

من جهة أخرى يربط المعتزلة بين الإنكار باليد وفسوق الإمام، فالإمام لا يخلع إلا بحدث يجري مجرى الفسق[1]. وإذا علمنا أن الفسق عندهم يقع بين الكفر والإيمان، أدركنا نوعاً من التماثل بين الاتجاه العام في الفكر السني، الذي يربط الخروج بالكفر البواح، وبين آراء المعتزلة في هذا الشأن. وكذلك فإن القاضي عبد الجبار يجعل من فكرة المعصية ضابطاً للطاعة؛ أي إن السلوك السياسي الذي لا يجب أن يطاع هو السلوك المتصف بالحرمة الدينية، وما عداه موجبٌ للطاعة؛ إذ يقول: "ومن جملة ما يدخل في الإمامة: أنه يلزم سائر الناس طاعته فيما ليس فيه معصية ولا إقدام على محظور ومحرم [...] فيجب أن يطاع في ذلك الباب، وهذا مما يختص به دون غيره، لأن الطاعة لا تجب، على هذا الوجه، إلا له [...] فمن لم يطعه فهو مخطئ وإن كان مشاقاً له فهو فاسق"، وهو في هذا النص يقترب من إطلاق طاعة الإمام في المسائل الاجتهادية المظنونة كما هو الحال في الفكر السياسي السني[2].

= أما الجاحظ فقد اشتهر بمناظرة خصومه من الفرق الأخرى والهجوم عليها. والنشاط السجالي الذي اضطلع به يبدو واضحاً من حديث ابن الخياط المعتزلي في كتابه "الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد" عن جهود الجاحظ في كتابه "فضيلة الاعتزال".

(1) الهمداني، عبد الجبار بن أحمد. **المغني في أبواب العدل والتوحيد**، تحقيق: أبو العلا عفيفي، مراجعة: إبراهيم مدكور، إشراف: طه حسين، مصر: دار الكتب المصرية، 1382هـ/ 1962م، ج20، ص170.

(2) كان القاضي عبد الجبار في بداية حياته أشعرياً في الأصول، وقد توفي سنة 415هـ؛ـ أي في المرحلة التي اكتسب فيها الفكر الأشعري شرعية "سنية"، ولا يعني هذا أن القاضي عبد الجبار ظل متأثراً بالفكر الأشعري، لكن اللحظة التاريخية التي عاشها كانت لحظة توافق اكتملت فيها ملامح نظرية أهل السنة والجماعة في الإمامة، وأصبحت تمثل سلطة مؤثرة في الكثير من أصقاع العالم الإسلامي، وكذلك فإن الظروف التي تهيأت للقاضي عبد الجبار جعلته في موقع المفكر العام بالنسبة للفكر المعتزلي، فهو الوحيد -تقريباً- من بين كبار رؤساء المعتزلة الذين لا تنسب إليهم فرقة خاصة به، وهذا يعني أنه استوعب الفكر المعتزلي بكل أطيافه وأعاد التنظير له من موقع المفكر العام، فقد بلغت تصانيفه في سائر العلوم أربعمائة ألف ورقة، وتمكن من "نسخ كتب من تقدمه من المشائخ" وفق ما ذكره ابن المرتضى في المنية والأمل؛ إذ قال: "وإليه انتهت الرياسة في المعتزلة، حتى صار شيخها وعالماً غير مدافع، وصار الاعتماد على مسائله =

مع ذلك فإن مفهوم الطاعة السياسية عند المعتزلة ظل بعيداً عن الطاعة المطلقة، ومفتوحاً على احتمالات الإنكار باليد، ومن الصعب القول إن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فقد تماماً وضوحه النظري، فقد ظل الفكر الاعتزالي -على المستوى النظري- بعيداً عن تسويغ طاعة النظم الجائرة، أو القبول بطاعة المتغلب، لكن إعادة قراءة هذا الأصل وفق معطيات السياسة، أفقده أهم خصائصه التي بسببها انتقل من مبدأ فقهي عام إلى أصل اعتقادي، والتي تجسدت في لحظة التأسيس الأولى مع مؤسس الاتجاه الاعتزالي واصل بن عطاء، وهي خاصية "الإنكار بالسيف فما دونه".

4 - عقيدة الطاعة عند الأشاعرة

كان أبو الحسن الأشعري (260 - 324هـ) معتزلياً قبل أن يختلف مع شيخه الجبائي (ت321هـ) ويعلن براءته بعد ذلك من المعتزلة، وقد تعددت الروايات في الأسباب التي جعلت الأشعري ينتقل من دائرة الاعتزال ليؤسس اتجاهاً كلامياً جديداً، فالبغدادي يذكر من بين أسباب الخلاف بين الأشعري والجبائي تعريف الأخير للطاعة بأنها موافقة الإرادة، يقول البغدادي : "فمن ضلالات الجبائى أنه سمى الله عز وجل مطيعاً لعبده إذا فعل مراد العبد، وكان سبب ذلك أنه قال يوماً لشيخنا أبى الحسن الأشعري رحمه الله ما معنى الطاعة عندك؟ فقال: موافقة الأمر، وسأله عن قوله فيها، فقال الجبائى: حقيقة الطاعة عندى موافقة الإرادة، وكل من فعل مراد غيره فقد أطاعه، فقال شيخنا أبو الحسن رحمه الله: يلزمك على هذا الأصل أن يكون الله تعالى مطيعاً لعبده إذا فعل مراده فالزم ذلك، فقال له شيخنا رحمه الله: خالفت إجماع المسلمين وكفرت برب العالمين، ولو جاز أن يكون الله تعالى مطيعاً لعبده لجاز أن يكون خاضعاً له، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً"[1].

= وكتبه، ونسخ كتب من تقدمه من المشائخ". انظر:
- المرتضى، أحمد بن يحيى. **المنية والأمل في شرح الملل والنحل**، تحقيق: محمد جواد مشكور، بيروت: دار الندى، ط.2، 1990م، ص93-94.

(1) البغدادي، **الفرق بين الفِرق وبيان الفرقة الناجية**، مرجع سابق، ص183.

واضح من هذا الموقف أن الأشعري وشيخه الجبائي لم يكونا يتحاوران على أرضية الواقع الاجتماعي، فالسؤال في الطاعة هل هي موافقة الإرادة أم موافقة الأمر، كان نوعاً من من الجدل "الميتافيزيقي" وإن قاد في الأخير إلى بحث أفعال الإنسان، لذلك من الصعب إسقاط الخلاف في هذه المسألة على علاقة المسلم بالسلطة السياسية، لأن هذا البعد كان خارج دائرة الجدل الدائر بين الجبائي والأشعري.

ويبدو أن غاية ما أراده الأشاعرة من بحث هذه المسألة هو الفصل بين الإرادة والأمر، فالإرادة ثابتة لله عز وجل لأن "الأفعال كلها من حيث تجددها واختصاصها مرادة للباري تعالى"، أما الأمر فيختص بأفعال العباد، وهنا تأتي مسألة "كسب المأمور"؛ أي الفعل من جهة العبد، والذي لا ينسب إلى الله عز وجل ولكنه يقع تحت قدرته الحادثة "فيكون خلقاً من الله تعالى إبداًعا وإحداثاً، وكسباً من العبد حصولاً تحت قدرته"[1]، والاختلاف في الأصل هو حول تنزيه الله عن الشرور، فالمعتزلة يرون أن الله عز وجل لا يريد الشر مطلقاً، ويوحدون بين الأمر والإرادة؛ إذ لو أراد الله الشر لأمر به لأن كل آمر بالشيء مريد حصوله، ولما كان الله عز وجل لا يريد الشر ولا يأمر به، كانت الطاعة عندهم هي موافقة الإرادة لا الأمر، وذلك راجع في تقديرنا لكون الإرادة صفة لله عز وجل أما الأمر فإنه من "الكلام" الحادث. وربما كان هذا هو مغزى كلام الجبائي عندما تحدث عن ما أسماه "حقيقة الطاعة"، وهكذا نزَّه المعتزلة الله عز وجل عن إرادة المعاصي والشرور، لكنهم من جهة أخرى جعلوه مطيعاً لعباده إذا فعل مرادهم، وهذا ما فهمه الأشعري ودعاه إلى "تكفير" الجبائي.

أما الأشاعرة فيفرقون بين "إرادة الذات" و"إرادة العرض"، فالله -عندهم- "مريد للخير إرادة بالذات؛ إذ هو مصدر للخيرات، ومريد للشر إرادة بالعرض وليس مصدر الشرور"[2]، فهو يريد الخير لذاته، أما الشر فإن

(1) الشهرستاني، **الملل والنحل**، مرجع سابق، ج1، ص93.

(2) الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد. **نهاية الإقدام في علم الكلام**، بيروت: دار الكتب العلمية، 2004م، ص149-150.

إرادته له بالعرض، فالنار التي جعلها الله عز وجل مادة لحياة الخلق ومنفعة لهم، يقع منها الإحراق، فهي مرادة لذاتها بالمعنى الأول؛ أي لكونها نافعة، ومرادة بالعرض بالمعنى الثاني، باعتبار ما يقع منها من شر (إحراق) قد يقع على إنسان بريء، وعلى ذلك يرى الأشاعرة أن الآمر بالشيء لا يكون مريداً لحصوله بالضرورة، فالله عز وجل قد يأمر بالشيء وهو يريد خلافه، ويضربون لذلك أمثلة منها "أن رجلاً لو اشتكى عند السلطان من عبيده بعصيانهم عليه وقلة مبالاتهم فيستحضرهم الملك فيأمرهم المالك بشيء فهو يريد مخالفتهم إياه تصديقاً لمقاله، فذلك أمر على خلاف الإرادة، ومنها أن الرب تعالى أمر خليله إبراهيم بذبح الولد وهو يريد أن لا يحصل إذ لو أراد لحصل"[1]، وعلى ذلك يتأسس رأيهم في أفعال الإنسان، حيث ينظر لها من جهتين: جهة إرادة الله لها كون تلك الأفعال مقدورات ممكن حصولها ومتجددة، لأن الله لا يريد ما لا يمكن حصوله وما لا يتجدد أو يتخصص. ومن جهة العبد، وهو ما يسمى بالكسب؛ أي فعل الإنسان في إطار المقدورات الممكنة الحصول وفق علم الله سبحانه وتعالى، وبالتالي فإن مخالفة الإنسان للأمر تجعل فعله غير مرض، لكنه في الوقت نفسه غير مخالف للإرادة الإلهية، أما مخالفة الإنسان للأمر عند المعتزلة فهي مخالفة للإرادة كذلك.

لا يتقدم بحث هذه المسألة في الدائرة الكلامية أكثر من ذلك، ولا يبدو أن لها أي أثر توجيهي على الآراء السياسية لعموم الأشاعرة؛ إذ لا نجد حديثاً عن مسؤولية الحاكم، وإيجاب الشورى، أو توسيعاً لوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يتناسب مع القول بالكسب، فأبو الحسن الأشعري يقدم رأيه في الخروج السياسي بوصفه عقيدة فيقول: "وندين بإنكار الخروج بالسيف وترك القتال في الفتنة"[2]، ثم يذكر وجوب الطاعة والامتناع عن الخروج كونه أحد أصول السلف وإجماعاتهم فيقول: "وأجمعوا على

(1) الشهرستاني، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، مرجع سابق، ص147.

(2) الأشعري، أبو الحسن. **الإبانة عن أصول الديانة**، تقديم وتحقيق وتعليق: فوقية حسين محمود، القاهرة: دار الأنصار، 1977م، ص31.

السمع والطاعة لأئمة المسلمين وعلى أن كل من ولي شيئاً من أمورهم عن رضى أو غلبة وامتدت طاعته من بر وفاجر لا يلزم الخروج عليهم بالسيف جار أو عدل"[1]، ويرى "الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح والإقرار بإمامتهم، وتضليل من رأى الخروج عليهم إذا ظهر منهم ترك الاستقامة"[2]. والملاحظ أن الأشعري لم يستخدم مصطلح الفسق وإنما اختار تعبيراً آخر هو "ترك الاستقامة"، وربما كان لمخالفته المعتزلة أثر في إهمال استخدام مصطلح الفسق مع شيوعه في الجدل الكلامي آنذاك، واستخدامه لمصطلح "ترك الاستقامة" يجعل محاولة التعرف على جملة آرائه السياسية أكثر صعوبة؛ إذ من غير المعلوم ما المقصود بهذا المصطلح على وجه الدقة.

ويمكن التوقف قليلاً عند مسألة قد تساعد في إلقاء بعض الضوء على ما يمكن اعتباره حالة تداخل بين الفكر السياسي للأشاعرة وآراء أهل الأثر: الحديث، أسهمت بصورة أو بأخرى في التشويش على الآراء السياسية للأشاعرة. فمن المعلوم أن أفكار أبي الحسن الأشعري وآراءه الكلامية عموماً لم تجد قبولاً في دائرة أصحاب الأثر في بداية الأمر، فقد سلك مسلكاً "وسطاً بين موقف السلف، وتطرُّف من خالفهم، وأخذ يقرر العقائد على أصول النظر، وارتاب في أمره الأولون، وطعن كثير منهم على عقيدته، وكفَّره الحنابلة واستباحوا دمه.."[3]، ويورد ابن عساكر (ت 571هـ) في كتابه: "تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري" أن الإمام أبا عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن بن أحمد الصابوني النيسابوري لم يكن يخرج إلى الدرس إلا وبيده كتاب الإبانة لأبي الحسن الأشعري و"يظهر الإعجاب به ويقول: ما الذي ينكر عليّ من هذا الكتاب شرح مذهبه"[4]،

---

(1) الأشعري، أبو الحسن. **رسالة إلى أهل الثغر**، تحقيق ودراسة: عبد الله شاكر محمد الجنيدي، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحِكم، ط.2، 1422هـ/ 2002م، ص296-297.

(2) الأشعري، **الإبانة عن أصول الديانة**، مرجع سابق، ص31.

(3) عبده، محمد. **رسالة التوحيد**، تحقيق: محمد أبو رية، القاهرة: دار المعارف، ط.6، (د.ت.)، ص30.

(4) ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله. **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**، دمشق: دار الفكر، ط.2، 1399هـ، ص368.

والإمام أبو عثمان النيسابوري هو من أهل الأثر، وعبارته تظهر حالة نفور عام من آراء أبي الحسن الأشعري في أوساط أهل الأثر لم يكن النيسابوري يرى مسوّغاً لها، واعتماده الوحيد في ذلك هو كتاب الإبانة لأبي الحسن الأشعري، وما أورده ابن عساكر يقوّي ما ذهب إليه الأهوازي -الذي خصص ابن عساكر كتابه للرد عليه- من أن "الأشاعرة جعلوا الإبانة من الحنابلة وقاية"[1].

لا شك في أن ما ذكرناه ليس كافياً للقول بأن مفهوم الطاعة السياسية لدى الأشعري كان بالضرورة على خلاف ما ورد في كتبه: الإبانة، ومقالات الإسلاميين، ورسالة الى أهل الثغر، وأن من جاء بعده عمد إلى تغييره لمصالحة أهل الحديث، فذلك أمر ليس بوسعنا التحقق منه، لكن من الواضح أن قبول آراء الأشعري في دائرة أهل الأثر وتحولها إلى عقيدة عامة لأهل السنة والجماعة، تم بعد إجراء تعديلات ملائمة على الآراء الكلامية لأبي الحسن الأشعري لتنسجم مع أقوال أهل الحديث، وربما كانت من جملتها آراؤه السياسية في مسألة الإمامة. ويرجح الدكتور طه عبد الرحمن أن تكون العبارة المنسوبة للأشعري في آخر حديثه عن أقوال أصحاب الحديث وأهل السنة في كتابه "مقالات الإسلاميين" التي نصها: "وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول وإليه نذهب" قد أقحمت على ذلك الكتاب[2]؛ إذ إنه من الصعب تقبل أن يتبني الأشعري كل ما قاله أصحاب الحديث دون أن يختلف معهم في شيء، بينما هو شخصية ذات نزعة استقلالية دفعته للاختلاف مع المعتزلة الذين ظل مؤمناً بأفكارهم ما يقارب الأربعين عاماً.

وفي السياق ذاته، فإن استقراء التراث السياسي الأشعري يكشف عن حالة من التضاد الحاد بين مفكرين أشعريين كان لهما الفضل في وضع أسس الاتجاه والتنظير له، وهما الإمام محمد بن الطيب الباقلاني(328- 403هـ)،

---

(1) المرجع السابق، ص517.

(2) بدوي، عبد الرحمن. **مقالات الإسلاميين**، بيروت: دار العلم للملايين، 1997م، ص531.

وإمام الحرمين أبو المعالي الجويني (419-478هـ)، والاختلاف بين فكرهما السياسي في موضوع الطاعة السياسية يكاد يصل حد التناقض، وهو ما يبعث على التساؤل في أيهما يمثل الامتداد الحقيقي لآراء أبي الحسن الأشعري.

يرى الباقلاني أن من موجبات خلع الإمام "كفر بعد الإيمان ومنها تركه إقامة الصلاة والدعاء إلى ذلك"، ثم يقول: "ومنها عند كثير من الناس فسقه وظلمه بغصب الأموال وضرب الأبشار وتناول النفوس المحرمة وتضييع الحقوق وتعطيل الحدود. وقال الجمهور من أهل الإثبات وأصحاب الحديث لا ينخلع بهذه الأمور، ولا يجب الخروج عليه، بل يجب وعظه وتخويفه وترك طاعته في شيء مما يدعو إليه من معاصي الله. واحتجوا في ذلك بأخبار كثيرة متظاهرة عن النبي، صلى الله عليه، وعن الصحابة في وجوب طاعة الأئمة، وإن جاروا واستأثروا بالأموال، وأنه قال عليه السلام: "اسمعوا وأطيعوا ولو لعبد أجدع، ولو لعبد حبشي، وصلوا وراء كل بر وفاجر". وروي أنه قال: "أطعهم، وإن أكلوا مالك وضربوا ظهرك، وأطيعوهم ما أقاموا الصلاة" في أخبار كثيرة وردت في هذا الباب"[1].

ومع محاولة الباقلاني إحداث نوع من التمايز بين آراء الأشاعرة وآراء من يطلق عليهم "الجمهور من أهل الإثبات وأصحاب الحديث"، فإن من الواضح انبناء الرؤية السياسية عنده على سلطة أهل الحديث[2]؛ إذ إنه يرى أن "حدوث الفسق في الإمام بعد العقد له لا يوجب خلعه وإن كان مما لو حدث فيه عند ابتداء العقد لبطل العقد له ووجب العدول عنه"[3].

---

(1) الباقلاني، التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة (نقلاً عن):

- أيبش، يوسف. **نصوص الفكر السياسي الإسلامي: الإمامة عند السنة**، بيروت: دار الطليعة، 1966م، ص57-58.

(2) وهي السلطة التي كانت قد تأسست في القرن الثالث الهجري لتعيد البناء المعرفي للعديد من العلوم كالفقه والكلام (عند الأشاعرة خصوصاً) كما سنبينه في دراستنا للنسق الحديثي.

(3) الباقلاني، التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة (نقلاً عن): =

تحتل إذن مسألة طاعة الفاسق موقعاً مهماً في التفكير الأشعري كما يقدمه الباقلاني، وهو أمر قد يبدو طبيعياً بالنظر إلى أن الأشاعرة حاولوا تقديم النقيض الكلامي لفكر المعتزلة، الذي يركز على عدم جواز طاعة الفاسق، وحرصوا في الوقت ذاته على تشكيل رؤية معرفية يلتقي تحت ظلالها أصحاب الحديث والفقه الذين أطلق عليهم بعد ذلك تسمية أهل السنة والجماعة.

لكن الأمر يبدو بخلاف ذلك لدى إمام الحرمين الجويني، الذي قدم رؤية مختلفة لمسألة الطاعة السياسية في الدائرة الأشعرية. وما يميز هذه الرؤية هو تحررها من التقليد وتصديها لمشكلات تشكّل ضرباً من "المسكوت عنه" في الفكر الأشعري والسني عموماً. فالجويني لا يقرر مبدأ الطاعة السياسية ثم يتوقف، بل يذهب لمناقشة المسائل المترتبة على ذلك عبر التفكير في قضايا افتراضية متناهية الدقة كما سنرى. والفكرة الأساسية التي ينطلق منها في التفكير بمسألة الطاعة السياسية هي الربط بين الإمامة والطاعة، فالإمام هو الذي يطاع؛ إذ "لا معنى لكون الإمام إماماً إلا أن طاعته واجبة"[(1)]، لذلك فإن "الإمام إذا انصرف الخلق عن متابعته ومشايعته كان ذلك كوقوعه في أسر يبعد توقع انفكاكه عنه"[(2)]، فالطاعة السياسية بهذا المعنى تُعدُّ أساس شرعية الحاكم، ومن هنا تظهر أهمية العمل على تحصيلها والمحافظة على دوام استمرارها وتوسيع نطاقها لتشمل طاعة الإمام فيما يسميه بالمسائل المظنونة، فهو يرى "تحريم مخالفة الإمام في الأمر الذي دعا إليه وإن كان أصله مظنوناً"[(3)]، لكن الجويني لا يتوقف عند هذا المستوى الذي لا يختلف فيه كثيراً عن غيره، فتأكيده على أهمية الطاعة لا يمنعه من مناقشة نقيضها باستفاضة كبيرة، والقضية التي يؤكدها في هذا الشأن، هي الربط بين الطاعة وعدم تغير حال الإمام "فأما إذا فسق وفجر، وخرج عن سمت الإمامة

= – أيبش، **نصوص الفكر السياسي الإسلامي**، مرجع سابق، ص58.

(1) الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم "الغياثي"**، مرجع سابق، ص235.

(2) المرجع السابق، الموصع نفسه.

(3) المرجع السابق، ص161.

بفسقه، فانخلاعه من غير خلع ممكن، وإن لم يكن يحكم بانخلاعه، وجواز خلعه، وامتناع ذلك، وتقويم أوده ممكن، ما وجدنا إلى التقويم سبيلاً، وكل ذلك من المجتهدات عندنا فاعلموه"[1].

يصل الجويني بعد ذلك إلى مرحلة الوضوح الكامل في تقرير حق الأمة في خلع الحاكم بما لا نجد له مثيلاً عند غيره من الأشاعرة، فيقول: "فأما إذا تواصل منه العصيان وفشا منه العدوان وظهر الفساد وزال السداد، وتعطلت الحقوق والحدود وارتفعت الصيانة ووضحت الخيانة، واستجرأ الظلمة ولم يجد المظلوم منتصفاً ممن ظلمه، وتداعى الخلل والخطل إلى عظائم الأمور وتعطل الثغور فلا بد من استدراك هذا الأمر المتفاقم"[2]، واستدراك هذا الأمر يقوم عنده على قاعدة عدم الخوف من الفتنة، فعنده أن "ترك الناس سدى ملتطمين مقتحمين لا جامع لهم على الحق والباطل أجدى عليهم من تقريرهم اتباع من هو عون الظالمين وملاذ الغاشين وموئل الهاجمين ومعتصم المارقين"[3]، وهذا الملمح البارز في فكر الجويني المتمثل بتخطي عقدة الخوف من الفتنة سمح له بالذهاب إلى تقرير حق الأمة في الثورة على الحاكم الفاسق/ الظالم، وهو ما يعد أحد أهم مظاهر التجديد السياسي في فكر الجويني.

ومنذ البداية يناقش الجويني مسألة خلع الحاكم بكونها مسألة اجتهادية، فهو لا يقطع برأي فيها، لأنها ليست ديناً، لكنه لا ينسى تقديم "نصائح عامة" حتى لا يساء استخدام حق الخلع الذي قرره للأمة في حالة فسق الإمام. فهو لا يرى اشتراط دوام التقوى في الإمام لتعذر ذلك، ولا يرى خلع الإمام بكل عثرة، لأن في ذلك نقضاً لمبدأ الإمامة، وفي الوقت نفسه فإنه يرى إمكانية أن يتوب الإمام عن فسقه، ولهذا فإن الأولى التريث في خلعه.

---

(1) الجويني، أبو المعالي. **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق وتعليق: محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم عبد الحميد، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1369هـ/ 1950م، ص425-426.

(2) الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم "الغياثي"**، مرجع سابق، ص80.

(3) المرجع السابق، الموضع نفسه.

ويحدد الجويني طريقين للخلاص من إمامة الفاسق المظهر للفساد هما:

- الخلع، ويكون بيد أهل الحل والعقد، وفي هذا الخصوص يقول الجويني في "الإرشاد": "وإذا جار والي الوقت، وظهر ظلمه وغشه، ولم يرعوِ عما زجر عن سوء صنيعه بالقول، فلأهل الحل والعقد التواطؤ على درئه، ولو بشهر الأسلحة ونصب الحروب"[1].
- الثورة، وهي من حيث المبدأ حق للأمة.

لكنه فيما يتصل بالثورة يرفض ما يسميه ثورة الآحاد من أهل البلدان. ورفضه ذاك ينبع من حرصه على نجاح الثورة، لأنهم -أي الثوار- كما يقول "لو فعلوا ذلك لاصطلموا وأبيدوا وكان ذلك سبباً في ازدياد المحن وإثارة الفتن"، لذلك فهو يشترط أن يكون فيهم رجل مطاع له أتباع وأشياع وكفاية، يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويسعى لصلاح المسلمين؛ أي إنه يشترط التمكن في الخروج والثورة، وأساس فكرة التمكن عنده تكمن في أنه "لا بد في الخلع والعقد من اعتبار شوكة"[2]، فكما أن الإمامة تنعقد بالشوكة فإن الثورة يجب أن يكون لها شوكة كذلك، وبهذا يكون الجويني أبرز من اهتم بفكرة التمكن بكونها أحد متطلبات الخروج دون أن يربطها بعدد معين أو بكيفية محددة.

وإجمالاً يمكن القول إن مسألة الطاعة السياسية في الدائرة الأشعرية بحدودها وضوابطها، وما يرتبط بها من مسائل أخرى: كالعزل والخروج وغيرها، ظل يتجاذبها طرفان؛ أحدهما كان أكثر اندماجاً مع رؤية أصحاب الحديث لهذه المسألة ولم يضف إليها جديداً، أما الآخر فقد نظر للمسألة من منظور اجتهادي أفضى به في نهاية المطاف إلى إعادة تنظيم فكر الطاعة السياسية، وتحديد علاقته الملتبسة بالعقيدة، فضلاً عن أنه وضع مبدأ الخروج تحت السلطة الاجتهادية للأمة ممثلة بأهل الحل والعقد.

(1) الجويني، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، مرجع سابق، ص370.
(2) الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم "الغياثي"**، مرجع سابق، ص88.

الفصل الرابع

سلطة المفهوم:
قراءة في الممارسات التنظيرية

نعرض في هذا الفصل لتطور مفهوم الطاعة السياسية في النسق الحديثي، لنبين كيف تحول المفهوم من قضية اجتهادية إلى "حتمية تراثية" بفعل سلطة الحديث التي تأسست على تدوين الحديث النبوي وجمعه، محاولين التعرف على الكيفية التي جرى من خلالها توجيه المفهوم لخدمة قراءة تاريخية بعينها. ونتناول المفهوم في نسق الآداب السلطانية بنوعيه "أدب الكتّاب" و"أدب الفقهاء" موضحين مناطق التداخل بين الآداب السلطانية والأحكام السلطانية، التي شكّل الماوردي تجسيداً لها. ثم نحلل صيرورة مفهوم الطاعة السياسية في فقه السياسية الشرعية والملامح النهائية التي راح يكتسبها في ذلك النسق، بوصف ذلك الفقه التخصصي هو الحاضنة الأخيرة التي منحت المفهوم صيغته النهائية المتداولة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر.

أولاً: الطاعة السياسية في النسق الحديثي

1 - الحديث بوصفه سلطة معرفية

أ - تدوين الحديث:

ابتدأ تدوين الحديث بتوجيه من الخليفة عمر بن عبدالعزيز الذي بعث إلى عامله وقاضيه على المدينة أبي بكر بن حزم يطلب منه كتابة حديث رسول الله

خشية ضياعه[1]، ومع أن تلك المهمة لم تنجز؛ إذ اضطلع بها لاحقاً فقيه آخر هو محمد بن مسلم بن شهاب الزهري (ت124هـ)، إلا أنها نبهت لضرورة الاعتناء بجمع الحديث وتدوينه، وفتحت الطريق أمام اشتغال العلماء في هذا المجال، فجمع ابن جريج (ت150هـ)، وابن إسحاق (ت151هـ)، وسعيد بن أبي عروبة (ت156هـ)، والربيع بن صبيح (ت160هـ)، ومالك بن أنس (93-179هـ)، وسفيان الثوري (97-161هـ)، والأوزاعي (88-157هـ) وغيرهم أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم كل في بلده.

وقد مر جمع الحديث وتدوينه بمراحل ثلاث هي[2]:

- مرحلة التدوين المبكر للحديث، وامتدت من منتصف القرن الثاني حتى منتصف القرن الثالث الهجري، واتسمت هذه المرحلة بجمع حديث رسول الله "مختلطاً بأقوال الصحابة وفتاوي التابعين"، وغلب عليها الاهتمام بالسند ومعرفة أحوال الرواة.
- مرحلة جمع المسانيد، كمسند الإمام أحمد، ومسند إسحاق بن راهويه، ومسند عثمان بن أبي شيبة. وقد اختلف نظام تبويب الأحاديث في هذه المرحلة، فاعتُمِدَ الصحابي وليس موضوع الحديث وحدة أساسية للتصنيف، بخلاف المعمول به في المرحلة السابقة. وتعد هذه المرحلة البداية الحقيقية لاستقلال علم الحديث عن الفقه؛ إذ ظهر فيها الكثير من العلماء الذين أصبحوا يشكلون أول طبقة من طبقات المحدثين، كعبد الرحمن بن مهدي (ت198هـ)، ويحيى بن سعيد القطان (ت198هـ)، ويزيد بن هارون (ت206هـ)، وعبد الرزاق (126-211هـ)، وأبو بكر بن أبي شيبة (ت235هـ)، ومسدد (ت228هـ)، وهناد (ت243هـ)، وأحمد بن حنبل (164- 241هـ)، وإسحق بن راهويه (ت238هـ)، والفضل بن دكين(130-219هـ)، وعلي بن المديني (161-234هـ)، وغيرهم[3].

---

(1) السباعي، مصطفى. **السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، القاهرة: مكتبة دار العروبة، 1961م، ص122.

(2) المرجع السابق، ص123-124.

(3) الدهلوي، **الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف**، مرجع سابق، ص49.

وفي هذه المرحلة اقتصر التدوين على أحاديث الرسول ﷺ دون أقوال الصحابة والتابعين، ولكنه شمل الصحيح والضعيف، فدونت الأحاديث الصحيحة مع الضعيفة، بالرغم من وضوح التفريق بينهما في تلك المرحلة.

- مرحلة تدوين الصحيح من أحاديث الرسول ﷺ دون الضعيف، وقد ابتدأت هذه المرحلة بالبخاري ثم مسلم اللذين اقتصرا على تدوين الأحاديث الصحيحة دون غيرها، لكن الترمذي (209-279هـ) صنَّف الأحاديث إلى صحيح وضعيف وحسن[1]، فأوجد مرتبة الحسن وجعلها مرتبة وسطاً بين الصحيح والضعيف، وتابعه في ذلك من جاء بعده من العلماء.

من الواضح أن تدوين الحديث كان في المرحلة الأولى أقرب إلى "الجمع الموسَّع" للأحاديث بغرض حفظها من الضياع[2]، وليس تحقيقها ودراستها، فكان العالِم يدوِّن ما تناهى إليه من أحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام طالما اطمأن إلى سندها، أو سمعها مرسلة من ثقة، لكن الاهتمام بعد ذلك لم يقتصر على مجرد التوثيق، فمنذ منتصف القرن الثاني الهجري بدأ الفقهاء بجمع الحديث وتصنيفه، وعلى رأس تلك التصانيف كان موطأ الإمام مالك، وقبله بما يقارب الثلاثين عاماً صنف الإمام زيد مجموعه، وكلا المصنفين اختلط فيهما الحديث بالفقه. وكذلك فإن تبويب الأحاديث تم وفقاً للمسائل الفقهية المثارة آنذاك، لذلك فإن الحديث في هذه المرحلة عُدَّ أحد مصادر عمل الفقيه، وإحدى أدواته في فهم الشريعة والاستنباط منها.

على أن قلة المروي من الحديث، بالإضافة إلى عدم وضوح معالم منهجية متكاملة للتحقق من صحة الأحاديث تأخذ بالأهمية المتن والسند الحديثي على حد سواء، جعل عملية استناد الفقه إلى الحديث محدودة بحدود

---

(1) شاكر، أحمد محمد. **الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث لابن كثير**، القاهرة وبيروت: مكتبة السنة ودار ابن كثير، 1994م، ص58.

(2) العوني، الشريف حاتم بن عارف بن ناصر. "بيان الحد الذي ينتهي عنده أهل الاصطلاح والنقد في علوم الحديث"، ندوة علوم الحديث: واقع وآفاق، كلية الدراسات الإسلامية والعربية، دبي، 1424هـ/ 2003م، ص20.

الصحيح من تلك الأحاديث وهي قليلة؛ إذ لم يتضمن موطأ مالك -مثلاً- سوى ما يقارب ثلاثمائة حديث، ناهيك عن أن تلك الأحاديث لم تصل جميعها إلى الفقهاء في مختلف أنحاء العالم الإسلامي، فاعتمد الفقهاء على الرأي في الفتوى و"اجتهدوا بآرائهم أو اتبعوا العموميات أو اقتدوا بمن مضى من الصحابة فأفتوا حسب ذلك"[1].

ويمكن القول إن ازدياد اعتماد الفقه على الحديث ارتبط بعاملين:

الأول: هو التوسع في رواية الحديث وتدوينه.

الثاني: قدرة المحدثين على الضبط المنهجي لعلم الحديث كي يبدو أكثر إقناعاً للفقهاء من حيث الوثوق بصحته كشرط للاعتماد عليه في الفتوى، خاصة وأن بعض الفقهاء كانوا يتحرجون من رفع الأحاديث إلى الرسول صلى الله عليه وسلم خوف أن تكون غير صحيحة[2].

فيما يتعلق بالتوسع في تدوين الحديث، فقد بذل الإمام أحمد بن حنبل جهوداً كبيرة؛ إذ عمل على جمع الأحاديث من جميع الأقطار الإسلامية على خلاف سابقيه، فسافر إلى مكة والمدينة وصنعاء وغيرها طالباً الحديث، ليضمِّن مسنده ما يقارب الأربعين ألف حديث، بنى عليها فقهه مقدماً الحديث الضعيف أو المرسل على القياس[3]، وأما الضبط المنهجي للأحاديث فقد تحقق مع الإمام البخاري وكذلك مسلم وأبي داوود (202-275هـ) وغيرهما؛

---

(1) الدهلوي، **الإنصاف**، مرجع سابق، ص42.

(2) المرجع السابق، ص35.

(3) ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي الحسن. **الموضوعات**، ضبط وتقديم وتحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، بيروت: دار الفكر، ط.2، 1983م، ج1، ص35. واعتبر ابن القيم الأخذ بالمرسل والضعيف الأصل الرابع الذي بنيت عليه فتاوى الإمام أحمد، قائلاً: "وليس المراد بالضعيف عنده الباطل ولا المنكر ولا ما في روايته متهم بحيث لا يسوغ الذهاب إليه، فالعمل به بل الحديث الضعيف عنده قسيم الصحيح، وقسم من أقسام الحسن، ولم يكن يقسم الحديث إلى صحيح وحسن وضعيف بل إلى صحيح وضعيف". انظر:

- ابن القيم، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج1، ص31.

إذ تحددت دائرة ما يجوز الاحتجاج به من أحاديث الأحكام[1].

هذا المنحى في تطور تدوين الحديث يظهر أن علم الحديث انتقل من الجمع الشامل للأحاديث وتدوينها إلى محاولة إعادة بناء الفقه على ضوء ما تم جمعه من الأحاديث، ولعل هذا هو الأساس الفعلي للخلاف بين أهل الرأي وأهل الأثر، الذي كان نابعاً من عدم ثقة أهل الرأي ببعض ما هو مروي من أحاديث، واعتمادهم الرأي في الفتوى بديلاً عن ذلك، ومحاولة أهل الحديث من جهتهم فرض منهجيتهم في الاستنباط واستخراج الأحكام على أهل الرأي، ردّ فعل على تقديم أولئك الرأي على بعض الأحاديث.

ويصور الدهلوي ذلك الخلاف المبكر بين أهل الرأي وأهل الأثر بأنه كان تنازعاً في من يمتلك الأحقية في "بناء الدين"، هل هم أهل الفقه الذين يرون العمل بالرأي متى غاب الحديث الصحيح؟ أم أهل الحديث الذين ينكرون استعمال الرأي ويرون لزوم العمل بالأحاديث صحيحها وضعيفها؟ فقد تحدث الدهلوي عن قوم من العلماء "لا يكرهون المسائل ولا يهابون الفتيا ويقولون على الفقه بناء الدين فلا بد من إشاعته، ويهابون رواية حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم والرفع إليه"[2].

لا يتعلق الأمر بإنكار الفقهاء لدور الحديث وحجيَّته في التشريع، لكنه يرتبط بانخفاض الثقة بعلم الحديث في تلك المرحلة المبكرة، وهنا يمكن العثور على نوع من العلاقة العكسية بين نمو الحديث وتطوره، ودخول الفقه مرحلة التقليد، فالتطور السريع في تدوين الحديث وضبطه منهجياً قابله تراجع في استعمال الرأي في دائرة الفقه، وهو ما ساعد في نهاية المطاف على غلق باب الاجتهاد منذ القرن الرابع الهجري.

---

(1) د. الشريف حاتم بن عارف بن ناصر العوني، **بيان الحد الذي ينتهي عنده أهل الاصطلاح والنقد في علوم الحديث، ندوة علوم الحديث: واقع وآفاق**، مرجع سابق، ص21.

(2) الدهلوي، **الإنصاف**، مرجع سابق، ص57.

ب - سلطة الحديث:

ليس من المعلوم على وجه الدقة متى بدأ الحديث بالتحول إلى سلطة علمية تحاول إعادة بناء مقررات العلوم الأخرى وعلى رأسها الفقه، لقد بذل الإمام الشافعي مجهوداً أصولياً كبيراً في تقرير حجية السنة بوصفها مصدراً للتشريع، فكان أول من أسَّس لأصول الحديث متناولاً قضايا من قبيل الناسخ والمنسوخ، والعام والخاص، والمجمل والمفصل. وفي هذا الشأن ينقل عن الزهري قوله: "أعيا الفقهاء وأعجزهم أن يعرفوا ناسخ الحديث ومنسوخه، وكان للشافعي فيه يد طولى وسابقة أولى"[1]، لكن الشافعي في الوقت نفسه الذي دافع فيه عن حجية السنة، انتصر للفقه عبر تقرير أهم المبادئ العقلية التي اعتمد عليها أهل الرأي وهي القياس؛ إذ لم يكن هدفه تضييق دائرة الاجتهاد الفقهي، وبالتالي جاء جهده متوازناً وقائماً على تحقيق التكامل بين الفقه والحديث عبر التأصيل لهما معاً.

بيد أن بعض علماء الحديث المتأخرين جعلوا من تأكيد حجية السنة والميل إلى الاعتناء بالحديث وسيلة لقطع الطريق على استعمال الرأي في الفقه، فالخطيب البغدادي (392 - 463هـ) ينتقد في مقدمة كتابه "الكفاية في علم الرواية" تقصير المحدثين عن ضبط الحديث وفقاً لطريقة المتقدمين، وهو تقصير يرى أنه أغرى "أهل البدع" باستخدام الرأي في الفتوى، فيقول: "وقد استفرغت طائفة من أهل زماننا وسعها في كتب الأحاديث والمثابرة على جمعها من غير أن يسلكوا مسلك المتقدمين وينظروا نظر السلف الماضين في حال الراوي والمروي، وتمييز سبيل المرذول والمرضي، واستنباط ما في السنن من الأحكام، وإثارة المستودع فيها من الفقه بالحلال والحرام، بل قنعوا من الحديث باسمه واقتصروا على كتبه في الصحف ورسمه [...] فجرّ هذا الفعل منهم الوقيعة في سلف العلماء وسهَّل طريق الطعن عليهم لأهل البدع والأهواء، حتى ذم الحديث وأهله بعض من ارتسم بالفتوى في الدين،

---

(1) السيوطي، جلال الدين. **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط.2، 1989م، ج2، ص190.

ورأى عند إعجابه بنفسه أنه أحد الأئمة المجتهدين بصدوفه عن الآثار إلى الرأي المرذول وتحكمه في الدين برأيه المعلول"[1].

على أن الربط المحكم بين الحديث والفتوى يعود في حقيقة الأمر إلى عصر الإمام أحمد بن حنبل، فابن حنبل -وإن عدَّه الطبري محدِّثاً فقط- كان محدثاً وفقيهاً، لكنه لم يدون آراءه الفقهية. ويروى أنه كان يمنع تلامذته من كتابتها. في المقابل فقد اهتم بتدوين الحديث وخلَّف في ذلك سفراً كبيراً هو مسند الإمام أحمد، لذلك فمن الطبيعي أن ينبني الفقه في تلك المرحلة على الأثر، وأن تتسع دائرة الأثر لتشمل أفعال التابعين وأقوالهم، التي قدمها الإمام أحمد على القياس في الرأي. بالإضافة لذلك فقد كان عصر الإمام أحمد -خاصة بعد وفاة الإمام الشافعي- عصر محدثين بامتياز[2]، فإلى جانب الإمام أحمد كان هناك إسحاق بن راهويه وعلي بن المديني: شيخ البخاري، وأبو داؤد، ويحيى بن معين وغيرهم، وكان الإمام أحمد أبرز أولئك على الإطلاق.

أما العامل المهم في تعزيز سلطة أهل الحديث، فتمثل في محنة خلق القرآن، فقد ظهرت تلك المحنة ابتداء من عصر المأمون لتزيد من قوة أهل الحديث؛ إذ كانوا هم الشريحة الأساسية المستهدفة من وراء تلك المحنة. وبقدر الأذى الذي لحق بالمحدثين آنذاك، فإن المحنة جلبت لهم تعاطفاً اجتماعياً كبيراً، ثم ما لبث أن جاء المتوكل ليرفع من مكانة أهل الحديث ويعلي شأنهم في مقابل الفرق الأخرى، ففي عصره "نصبت المنابر لأهل الحديث ليحدثوا الناس بأحاديث الصفات"[3]، وارتفعت كذلك مكانة أهل

---

(1) الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت. **الكفاية في علم الرواية**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1988م، ص3-4.

(2) يذكر ابن كثير أن الإمام البخاري دخل إلى سمرقند فاجتمع بأربعمائة من علماء الحديث، وهو عدد كبير بالنظر إلى أن سمرقند لم تكن من الحواضر الإسلامية الكبيرة آنذاك. انظر:
- ابن كثير، **البداية والنهاية**، مرجع سابق، مج6، ج11، ص27.

(3) عبد الباقي، أحمد. **معالم الحضارة العربية في القرن الثالث الهجري**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991م، ص259.

الحديث في أيامه حيث "كان لا يولّي أحداً إلا بعد مشورة الإمام أحمد"[1].

لقد أصبح الحديث سلطة علمية من الصعب تجاوزها. ومع حلول القرن الرابع الهجري أعيد بناء الفقه على الحديث بصورة شبه كاملة، فتعذر وجود مجتهد مطلق دون أن تكون له دراية كاملة بعلوم الحديث، وأصبح من غير المقبول وجود أي اجتهاد فقهي لا يتأسس كلية على الأحاديث، يقول الدهلوي في معرض تفسيره غياب مجتهد مطلق في إطار المذهب الحنفي: "وانقرض المجتهد المطلق المنتسب في مذهب الإمام أبي حنيفة بعد المائة الثالثة، وذلك لأنه لا يكون إلا محدثاً جهبذاً، واشتغالهم بعلم الحديث قليل قديماً وحديثاً"[2].

في هذا السياق يبدو أن فقه أئمة المذاهب تعرض لقراءة جديدة على ضوء الأحاديث الصحيحة التي لم تكن معروفة لديهم قبل مرحلة الجمع والتدوين، فمطالعة كتب أئمة المذاهب الأربعة -باستثناء الإمام أحمد- بما فيهم الشافعي الذي عاش في فترة كان تدوين الحديث قد بلغ فيها مرحلة متقدمة[3]، تشير إلى أن الكثير من الأحاديث المرتبطة بالطاعة السياسية إما أنها لم تبلغهم -كما هو حال الكثير من الأحاديث الأخرى- أو أنها بلغتهم لكنهم لم يبنوا عليها فقههم في هذه المسألة.

ت - الوضع السياسي للحديث:

ظهر الوضع في الحديث النبوي بعد الأحداث السياسية التي شهدتها

---

(1) ابن كثير، **البداية والنهاية**، مرجع سابق، ج10، ص316.

(2) الدهلوي، **الإنصاف**، مرجع سابق، ص84.

(3) أنكر ابن عاشور القول المنسوب للإمام الشافعي "إذا صح الحديث عن رسول الله فهو مذهبي" ورأى أنه مكذوب عليه أو محرف، لأنه -بحسب ابن عاشور- لا يصدر عن عالم مجتهد، وأنّ شواهد أقوال الشافعي تعارضه. وإذا صحت تلك الملاحظة من ابن عاشور فإنها تشير إلى محاولة بذلها المشتغلون بعلم الحديث لتجميع المدارس الفقهية تحت إطار المرجعية الحديثية، بما يعني التقليل من مشروعية الآراء الفقهية خارج تلك المرجعية حتى بالنسبة لآراء كبار الفقهاء كالإمام الشافعي. انظر:
- ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص204.

خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه، وظلت هذه الظاهرة تتمدد في المجتمع الإسلامي لتشمل غالبية الفرق الإسلامية التي أسهمت بصورة أو بأخرى في وضع الأحاديث، باستثناء الخوارج الذين كانوا أقل تلك الفرق وضعاً للحديث[1]، ويذكر بن أبي الحديد أن الشيعة هم أول من بدأ وضع الحديث تمجيداً للإمام علي وآل البيت[2]، لكن مصادر أخرى تركز على دور عبدالله بن سبأ في وضع الأحاديث، وتربط هذه الظاهرة بدوره المثير للجدل في تاريخ الخلافات السياسية بين المسلمين. وعلى أية حال فإن الأغراض من وضع الحديث تعددت وتنوعت كثيراً، فوضعت أحاديث في فضائل الإمام علي وآل البيت، ثم في فضائل أبي بكر وعمر وسائر الصحابة، وأحاديث في ذم القدرية والمرجئة، وأحاديث في الزهد والتقوى، وأحاديث في مناقب أئمة المذاهب، وأحاديث في مدح بعض المهن، وأخرى ذات طابع اقتصادي لترويج بعض السلع، وأسهم الزنادقة بقسط وافر في وضع تلك الأحاديث.

وقد ظل الوضع في الحديث مستمراً ومسايراً للتطورات السياسية والاجتماعية، ففي عهد الأمويين وضعت كثير من الأحاديث التي تنص على "خلافة" معاوية وفضله، والأمر نفسه حدث في "خلافة" بني العباس؛ إذ وضعت كثير من الأحاديث التي تتحدث عن أحقيتهم بالخلافة.

وتجدر الإشارة إلى أن علماء الحديث واجهوا تلك الظاهرة بوسائل شتى، فطلبوا الإسناد بعد أن كانوا يقبلون بالحديث المرسل طالما كان الراوي ثقة، ثم توسعوا في دراسة أحوال الرواة، لكن تلك الجهود لم تثمر سوى في مراحل متأخرة بالنظر إلى الانطلاقة المبكرة لظاهرة الوضع في الحديث[3]؛ أي عندما بدأ الاهتمام بالجرح والتعديل، وعندما ظهرت كتب "الموضوعات" التي نبهت إلى الأحاديث الموضوعة والضعيفة. وإذا كان

---

(1) الخطيب، محمد عجاج. **السنة قبل التدوين**، القاهرة: مكتبة وهبة، 1963م، ص204.

(2) ابن أبي الحديد، عز الدين عبد الحميد. **نهج البلاغة**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: دار إحياء الكتب العربية، ط.2، 1967م، ج11، ص49.

(3) يرجع الدكتور السباعي ابتداء الوضع في الحديث الى سنة(40 هجرية). انظر:
- السباعي، **السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، مرجع سابق، ص89.

لكتب الجرح والتعديل وكتب الموضوعات والضعفاء والمتروكين فائدة كبيرة في زمننا الحاضر، فإن منفعتها العامة في ذلك الوقت كانت أقل بالتأكيد، لأسباب منها اقتصار تداول تلك المؤلفات بين علماء الحديث، ودائرة محدودة من المشتغلين بهذا العلم، وبسبب أن الأحاديث الموضوعة كان قد تم تداولها بين الناس وأصبحت جزءاً من ثقافتهم العامة[1]، وبالتالي فإن مجرد الكشف عنها لم يكن كافياً لتقويض الثقافة السياسية التي كانت قد بنيت عليها.

ومن المهم ملاحظة أن اهتمام علماء الحديث بدراسة الوضع السياسي للحديث لم يكن كبيراً، على خلاف الأنواع الأخرى من الوضع[2]، لكن بعض الأحاديث الموضوعة ذات الصلة بمسألة الطاعة السياسية وردت متناثرة في بعض كتب الموضوعات، ويبدو أنها أسهمت بصورةٍ ما في تكريس مفهوم الطاعة السياسية الكاملة. ومن هذه "الأحاديث"[3]، حديث "سيكون في آخر الزمان أمراء جورة فمن خاف سوطهم وسيفهم فلا يأمرهم ولا

(1) يذكر الجوزي في الموضوعات أن رجلاً من الزنادقة "وضع أربعمائة حديث فهي تجول في أيدي الناس". انظر:
- ابن الجوزي، **الموضوعات**، مرجع سابق، ج1، ص38.

(2) أشارت كتب الحديث إلى نوع وحيد من الوضع السياسي للحديث هو الوضع بغرض التقرب من السلطان، فتم التركيز على واقعتين عند الحديث عن الوضع السياسي المباشر للحديث: الأولى واقعة غياث بن إبراهيم مع المهدي، فقد ذكر له حديث "لا سبق إلا في نصل أو خف أو حافر" فزاد فيه أو جناح، لأن المهدي كان يحب الحمام، والثانية هي ما ذكر من أن مقاتل بن سليمان عرض على المهدي وضع أحاديث في بني العباس فرفض، والغريب أن عدداً من المصادر التي تتحدث عن الوضع السياسي للحديث تركز على هاتين الواقعتين فقط. انظر مثلا:
السيوطي، **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، مرجع سابق، ج1، ص285.

(3) من المهم التنبيه إلى أن علماء الحديث يميزون بين نوعين من الوضع، هما الوضع في معنى الحديث، وهذا إن كان الحديث مخالفاً في معناه للكتاب والسنة الصحيحة، والوضع في مبنى الحديث، وفي هذه الحالة فإن معنى الحديث قد يكون صحيحاً وموافقاً للكتاب والسنة، كحديث "لا طاعة لأحد في معصية الله" فهو غير صحيح في مبناه لكن معناه صحيح دون شك، كما يفرقون بين قولهم حديث موضوع وحديث لا يصح، فوصف الحديث بأنه موضوع هو إثبات للكذب، أما القول بأنه لا يصح " إنما هو إخبار عن عدم الثبوت ولا يلزم منه إثبات العدم". انظر: =

ينهاهم"[1]، وحديث: "إنما السلطان ظل الله ورمحه في الأرض"[2]، وحديث: "كما تكونوا يولّى عليكم"[3]. وحديث: "قوام أمتي بشرارها"[4]، وحديث: "إن الله تعالى يقول أنا الله الذي لا إله إلا أنا ملك الملوك قلوب الملوك بيدي فإن العباد أطاعوني حولت قلوب ملوكهم بالرأفة والرحمة، وإن العباد عصوني حولت عليهم قلوبهم بالسخط والنقمة فساموهم سوء العذاب، فلا تشغلوا أنفسكم بالدعاء على الملوك، ولكن اشغلوا أنفسكم بالذكر والتضرع أكفكم ملوككم"[5].

وليس خافياً سعة انتشار بعض هذه الأحاديث، فحديث: "إنما السلطان ظل الله ورمحه في الأرض" كثيراً ما يتردد في الفكر السياسي الإسلامي سنداً لتبجيل السلطان والتنفير من عداوته ومنحه صلاحيات مطلقة في تقرير أحوال المسلمين، أما حديث: "كما تكونوا يولى: عليكم" فإن مفهومه يشكل حجر الزاوية لبعض الفقهاء الذين ذهبوا إلى وجوب طاعة الظلمة، حيث الظلمة ليسوا في اعتقادهم أكثر من عقاب على تقصير الجماعة وابتعادها عن الدين[6].

= - القاري، الملا علي. **الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة**، تحقيق: محمد الصباغ، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1971م، ص74.

(1) قال الشوكاني في إسناده كذاب. انظر:
- الشوكاني، محمد بن علي. **الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة**، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، القاهرة: مكتبة السنة المحمدية، (د.ت.)، حديث ضعيف رقم13، ص210.

(2) قال الشوكاني موضوع. انظر:
- المرجع السابق، ص210.

(3) قال الشوكاني في إسناده وضاع وفيه انقطاع.

(4) قال ابن الجوزي هذا حديث لا يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. انظر:
- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي الحسن. **العلل المتناهية في الأحاديث الواهية**، تحقيق: خليل الميس، بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ، ج2، ص792.

(5) قال الدارقطني وهب بن راشد ضعيف جداً متروك الحديث ولا يصح هذا الحديث مرفوعا. انظر:
- المرجع السابق، ص768.

(6) انظر في ذلك مثلاً ابن أبي العز الحنفي؛ إذ يرى أن " في الصبر على جورهم تكفير =

2 - أحاديث الطاعة: اختلاف القراءات

ظهرت مشكلة التعارض الظاهري بين بعض الأحاديث نتيجة لكون جمع الأحاديث من البلدان الإسلامية المختلفة تم بجهود فردية غير منظمة. ويبدو أن هذه المشكلة اتسعت في القرن الثالث الهجري؛ أي في المرحلة التي توسع فيها جمع وتدوين الأحاديث؛إذ يذكر الدهلوي أنه قد "اجتمع في عصر الشافعي أحاديث البلاد جميعها فوقع التعارض"[1]، وكان الإمام مالك قد أشار إلى خطورة هذه المشكلة عندما طلب منه المنصور تعميم موطأه على جميع البلاد الإسلامية فقال: "يا أمير المؤمنين لا تفعل هذا، فإن الناس قد سبقت إليهم أقاويل وسمعوا أحاديث ورووا روايات وأخذ كل قوم بما سبق إليهم ودانوا به من اختلاف الناس، فدع الناس وما اختار أهل كل بلد منهم لأنفسهم"[2].

في المقابل فإن تلك المشكلة كانت دافعاً للاهتمام فيما بعد بما أصبح يطلق عليه "علم مختلف الحديث"[3]، فظهرت بعض التصانيف في هذا الباب

= السيئات ومضاعفة الأجور فإن الله تعالى ما سلطهم علينا إلا لفساد أعمالنا والجزاء من جنس العمل". انظر:

- ابن أبي العز الحنفي، صدر الدين أبو الحسن علي بن علاء الدين. **شرح العقيدة الطحاوية**، بيروت: المكتب الإسلامي، ط4، 1391م، ص430.

(1) الدهلوي، **الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف**، مرجع سابق، ص83. مع ذلك فإن مسألة التعارض بين الأحاديث لم تحظ بنقاش مستفيض من أئمة الحديث حتى ذلك الوقت، فالإمام أحمد بن حنبل كان قد توقف عند بعض الأحاديث الصحيحة التي وردت في الخروج على السلطة، كالحديث المروي عن ابن مسعود: "يكون أمراء يقولون مالا يفعلون، فمن جاهدهم بيده..."، قال الإمام أحمد: "هذا الكلام لا يشبه كلام ابن مسعود"، وكذلك حديث ثوبان: "..فاحملوا سيوفكم على أعناقكم وأبيدوا خضراءهم" قال الإمام أحمد: "الأحاديث خلاف هذا " ثم قال: "فالذي يروى عن النبي ﷺ من الأحاديث خلاف حديث ثوبان وما أدري ما وجهه". انظر:

- الفوزان، عبد الله بن فوزان بن صالح. **مختلف الحديث عند الإمام أحمد رحمه الله جمعا ودراسة**، الرياض: مكتبة دار المنهج، 1428هـ، مج1، ص119- 127.

(2) الدهلوي، **الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف**، مرجع سابق، ص38.

(3) يعني مصطلح مختلف الحديث " أن يأتي حديثان متضادان في المعنى ظاهراً =

منها "اختلاف الحديث" للإمام الشافعي، ثم "تأويل مختلف الحديث" لابن قتيبة (213-276هـ)، ثم توالى التأليف في "مشكل الحديث"[1] فصنف الطحاوي (ت321هـ) "مشكل الآثار"، وكتب أبو العباس القرطبي (ت611هـ) كتابه: "المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم"، وكتب ابن الجوزي: "كشف المشكل"، بالإضافة إلى الاهتمامات المتناثرة لبعض كتب الشروح في معالجة بعض جوانب مختلف الحديث دون التوسع في هذا الأمر.

وقد أثارت الأحاديث المرتبطة بالطاعة السياسية مشكلات متعددة في الفهم، وكان لها حظ من الاهتمام في إطار علم مختلف الحديث؛ إذ ظهرت ثلاث مجموعات حديثية بدا وجود تعارض ظاهري فيما بينها[2]، وهي مجموعة الأحاديث الواردة في الحث على الطاعة، والصبر عند الأثرة، ولزوم الجماعة، ومجموعة الأحاديث الواردة في الأمر بالمعروف والنهي عن

= فيوفق بينهما أو يرجح أحدهما". انظر:
- السيوطي، **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، مرجع سابق، ج2، ص196.

(1) يعتبر مشكل الحديث أعم من مختلف الحديث، لأن المشكل قد يكون ناتجاً عن الحديث نفسه دون معارض له، أو بسبب مخالفته لآية قرآنية أو لأحكام العقل. انظر:
- حماد، نافذ حسين. **مختلف الحديث بين الفقهاء والمحدثين**، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 1993م، ص13.

(2) نؤكد هنا على أن التعارض الظاهري بين الأحاديث هو تعارض قائم على خطأ في الفهم وليس تعارضاً حقيقياً، وقد انطلق البحث في مختلف الحديث من الإيمان الجازم بأن الأحاديث الصحيحة لا يعارض بعضها بعضاً، وفيما يبدو فإن هناك سببين رئيسيين في ظهور مشكلة التعارض الظاهري بين الأحاديث ذات الدلالة السياسية، الأول: هو اهتمام بعض العلماء وتركيزهم على جانب من تلك الأحاديث دون الآخر، والاستناد عليها في تقديم رؤية فقهية عامة لا تراعي مسألة تنوع السنة النبوية وثرائها في طرحها للخيارات السياسية عند التعامل مع أنواع متعددة من السلطات السياسية، وكذلك لا تأخذ في الاعتبار خصوصية المجال السياسي وعموم أحكام السنة النبوية فيه كما هو الحال في القرآن الكريم، ناهيك عن عدم النظر إلى الأحاديث النبوية نظرة شمولية في ضوء مقاصد الشريعة وأحكام الواقع، والثاني: عائد إلى الفرق الإسلامية وتفضيلاتها السياسية المتحيزة، والمتمثلة في التركيز على بعض الأحاديث وغض الطرف عن مدلولات الأحاديث الأخرى، وهذا ما أشار إليه ابن قتيبة في حديثه عن تعلق كل فرقة إسلامية بجنس من الأحاديث يوافق مذهبها.

المنكر، وكذلك مجموعة الأحاديث الواردة في وجوب عدم الطاعة عند معصية الله، ولم تتوقف المشكلة عند التعارض الظاهري بين تلك المجموعات الحديثية فقط؛ إذ قام البحث في هذه المسألة كذلك على افتراض وجود تعارض ظاهري بين بعض تلك الأحاديث من جهة، وبعض الآيات القرآنية أو أحكام العقل من جهة أخرى، وهي مسألة تجاوزت البحث في مختلف الحديث إلى البحث في مشكل الحديث.

في هذا الصدد يمكن تقديم ثلاث محاولات لقراءة تلك المجموعات الحديثية المتعارضة تنطلق جميعها من التسليم بصحة جميع الأحاديث الواردة في تلك المجموعات، وتلك القراءات هي قراءة التأويل التي قدمها ابن قتيبة الدينوري في كتابه: "تأويل مختلف الحديث"، وقراءة النسخ التي قدمها ابن حزم، وقراءة الجمع والتخصيص، ونأخذ نموذجاً تمثيلياً لها في جهود الإمام الشوكاني، مع الإشارة إلى أن القراءتين الأولى والأخيرة منسجمتان إلى حد كبير، في حين أن القراءة الثانية فريدة وغير معترف بنتائجها في دائرة أهل الحديث.

أ - قراءة التأويل:

استخدم ابن قتيبة مصطلح التأويل في محاولة الجمع بين الأحاديث المتعارضة، منطلقاً من التسليم بوجود أحاديث مختلفة يحتاج تعارضها الظاهري إلى تأويل عقلي، يعتمد في أحيان كثيرة على النصوص[1]، ويبدأ ابن قتيبة ببيان تأثير اختلاف الحديث على آراء الفرق، فيذكر ضروباً من التناقض بين تلك الآراء القائمة على أفهام متعددة للأحاديث، فيقول: "فالخوارج

---

(1) فكرة وجود محكم ومتشابه في الحديث وجدت كذلك عند ابن فورك في كتابه: "مشكل الحديث وبيانه" فكما أن في القرآن آيات محكمات وأخر متشابهات، فإن ذلك ينطبق على الأحاديث، لكن ابن فورك اكتفى في كتابه المذكور بتأويل الأحاديث المتعلقة بالعقيدة فقط. انظر:
- الأصبهاني، أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك. **مشكل الحديث وبيانه**، تحقيق وتعلق: عبد المعطي أمين قلعجي، حلب: دار الوعي، 1982م، ص11.

تحتج برواياتهم ضعوا سيوفكم على عواتقكم ثم أبيدوا خضراءهم، ولا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم خلاف من خالفهم، ومن قتل دون ماله فهو شهيد، والقاعد يحتج برواياتهم عليكم بالجماعة فإن يد الله عز وجل عليها، ومن فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه، واسمعوا وأطيعوا وإن تأمر عليكم عبد حبشي مجدع الأطراف، وصلوا خلف كل بر وفاجر، ولا بد من إمام بر أو فاجر، وكن حلس بيتك فإن دخل عليك فادخل مخدعك فإن دخل عليك فقل بؤ بإثمي وإثمك وكن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل"[1].

وهكذا يعمد ابن قتيبة إلى ذكر الاختلاف ثم يحاول تأويله، لكن ما يغلب عليه هو طابع الرد على خصوم فعليين أو افتراضيين، الأمر الذي جعل قراءته التأويلية تتحرك من موقع الدفاع عن أهل الحديث، وهو ما أفصح عنه بوضوح كامل في مقدمة كتابه حين ذكر اتهام الآخرين لأهل الحديث "برواية المتناقض حتى وقع الاختلاف وكثرت النحل وتقطعت العصم وتعادى المسلمون وأكفر بعضهم بعضاً وتعلق كل فريق منهم لمذهبه بجنس من الحديث"[2]، وفي رأي ابن قتيبة فإن ذلك يعد اتهاماً خطيراً يحمِّل أهل الحديث مسؤولية الانقسامات الحاصلة في الأمة، ويستدعي رداً حاسماً، ولهذا فإن القراءة التأويلية التي يقدمها ينبغي أن تفهم في هذا السياق.

يبدأ ابن قتيبة بعرض الرأي المخالف أولاً، فيقول تحت عنوان: "قالوا حديثان متناقضان": "قالوا رويتم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ليؤمكم خياركم فإنهم وفدكم إلى الجنة وصلاتكم قربانكم ولا تقدموا بين أيديكم إلا خياركم، ثم رويتم صلوا خلف كل بر وفاجر، ولا بد من إمام بر أو فاجر وهذا تناقض واختلاف"[3]، ثم يذهب إلى تقرير قاعدة عامة تتكرر

(1) الدينوري، ابن قتيبة. **تأويل مختلف الحديث**، ضبط وتصحيح: محمد زهري النجار، بيروت: دار الجيل، 1973م، ص3-4.

(2) المرجع السابق، ص3.

(3) المرجع السابق، ص154.

كثيراً لديه وهي أن لكل حديث من تلك الأحاديث موضعه، وبذلك يرتفع التناقض، فيذكر أن الأحاديث الأولى يقصد بها "أئمة المساجد في القبائل والمحال"، أما الأحاديث الأخرى فالمقصود بها "السلطان الذي يجمع الناس ويؤمهم في الجمع والأعياد"، ثم يوسِّع دلالة حديث "صلوا خلف كل بر وفاجر" فيقول: "يريد لا تخرجوا عليه ولا تشقوا العصا ولا تفارقوا جماعة المسلمين، وإن كان سلطانكم فاجراً فإنه لا بد من إمام بر أو فاجر ولا يصلح الناس إلا على ذلك"[1]، فالمراد من الأحاديث الأولى -بحسب ابن قتيبة- هو إمامة الصلاة على المستوى الاجتماعي، أما الأحاديث الأخرى فلا يراد بها عين إمامة الصلاة وإنما الطاعة السياسية للحاكم، ومظهرها الصلاة خلفه حتى وإن كان فاجراً.

ثم يعرض مظهراً آخر للاختلاف في الأحاديث فيقول: "قالوا رويتم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من قتل دون ماله فهو شهيد، ثم رويتم: كن حلس بيتك فإن دخل عليك فادخل مخدعك فإن دخل عليك فقل بؤ بإثمي وإثمك وكن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل، فإن الله تعالى ضرب لكم يا بني آدم مثلاً فخذوا خيرهما ودعوا شرهما، قالوا وهذا خلاف الحديث الأول"[2]، وفي اعتقاده أن الأحاديث الأولى خاصة بمقاتلة اللصوص، أما الأخرى فإنها خاصة بـ"زمن الفتنة واختلاف الناس على التأويل وتنازع سلطانين كل واحد منهما يطلب الأمر ويدعيه لنفسه بحجة، يقول: فكن حلس بيتك في هذا الوقت ولا تسل سيفاً ولا تقتل أحداً فإنك لا تدري من المحق من الفريقين ومن المبطل واجعل دمك دون دينك"[3].

ثم يتناول نوعاً آخر من الاختلاف لا يتمثل في الاختلاف بين أحاديث متعددة، وإنما في التناقض الداخلي في بنية حديث واحد، فيذكر تحت عنوان: "قالوا حديث يبطل أوله آخره" "قالوا رويتم أنه: سيكون عليكم أئمة

---

(1) المرجع السابق، ص154.
(2) المرجع السابق، ص155.
(3) المرجع السابق، ص156.

إن أطعتموهم غويتم وإن عصيتموهم ضللتم، وهذا لا يجوز في المعقول وكيف يكونون بمعصيتهم ضالين وبطاعتهم غاوين"[1]، ويَرُدُّ ابن قتيبة: "ونحن نقول إنه ليس في هذا الحديث تناقض مع التأويل. ومعناه فيما يرى أنهم إن أطيعوا في الذي يأمرون به من معصية الله تعالى وظلم الرعية وسفك الدماء بغير حقها غوى مطيعهم، وإن عصوا فخرج عليهم وشقت عصا المسلمين كما فعل الخوارج ضل عاصيهم، والذي يؤوّل إليه معنى الحديث أنه لا يعمل لهم ولا يخرج عليهم"[2]، ثم ما يلبث أن يقدم تأويلاً آخر فيقول: "ويجوز أن يكون أراد ما يأمرون به على المنابر من الخير إن عصوا فيه ضل عاصيهم وما يأمرون به من المعاصي في غير ذلك المقام إن أطيعوا فيه غوى مطيعهم"[3].

إن المحاولة التي قدمها ابن قتيبة بالرغم من ريادتها في هذا المجال[4]، إلا أن منطلقها كان الدفاع عن جهود أصحاب الحديث كما ذكرنا، وهو ما جعل ابن قتيبة يخرج -في مواضع كثيرة- عن حدود التأويل، إلى محاولة البرهنة العقلية والنصية على صحة أحاديث ضعيفة، وهو خطأ منهجي خالف فيه القاعدة التي تذهب إلى أن الحديث الضعيف لا يقوى على معارضة الحديث الصحيح[5]، فقد عارض حديث "ليؤمكم خياركم فإنهم وفدكم إلى الجنة" وهو حديث صحيح، بحديث "صلوا خلف كل بر وفاجر"، وهو حديث ضعيف، كما عارض حديث "من قتل دون ماله فهو شهيد" وهو حديث صحيح، بحديث "كن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل" وهو حديث ضعيف[6]، متصوراً ضرورة الجمع بين تلك الأحاديث، في حين أن

---

(1) المرجع السابق، ص204.

(2) المرجع السابق، ص204.

(3) المرجع السابق. ص204.

(4) كان الإمام الشافعي قد صنف كتاباً عنوانه "اختلاف الحديث" لكنه اهتم بالتقعيد لعلم الحديث أكثر من الاهتمام بمناقشة الاختلافات الظاهرة بين الأحاديث ومحاولة تأويلها.

(5) حماد، **مختلف الحديث بين الفقهاء والمحدثين**، مرجع سابق، ص65.

(6) قال العجلوني: تعقبه ابن الصلاح فلم يجده بلفظه في أي من الكتب المعتمدة. انظر: =

القاعدة التي قررها علماء الحديث أنفسهم تمنع الجمع إلا عند وجود حديثين متساويين في القوة، ولعل هذا الخلل في قراءة ابن قتيبة هو بعض ما أشار إليه السيوطي عند نقده كتاب "تأويل مختلف الحديث"؛ إذ قال: "ثم صنف فيه ابن قتيبة فأتى فيه بأشياء حسنة وأشياء غير حسنة قصر فيها باعه لكون غيرها أولى وأقوى منها وترك معظم المختلف"[1].

ب - قراءة النسخ:

يناقش ابن حزم مشكلة التعارض الظاهري بين الأحاديث ضمن إطار أوسع من ذلك الذي اعتمده ابن قتيبة، فالمشكلة لدى ابن حزم ليست خاصة بعلم الحديث فقط وإنما بعلم الشريعة على نحو كلّي، وبالتالي فإن الإطار الذي يجب أن توضع فيه ينبغي أن يكون إطاراً كلياً يستوعب مبادئ الإسلام وقيمه وتعاليمه في عمومها ويأخذها بالحسبان، دون الاقتصار على البحث الموضعي في مسائل مختلف الحديث[2]، وهذا المنحى واضح تماماً عند ابن حزم، فقد انطلق في بحثه لهذه المسألة من حيثيات عامة جسدت فهمه للشريعة بأحكامها وكلياتها، على النحو الذي تكشفه بعض العبارات التي استخدمها عند مناقشة آراء المحدثين في أحاديث الصبر، فهو يقول مثلاً: "وأما إن كان ذلك بباطل -أي ضرب الظهر وأخذ المال- فمعاذ الله أن يأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالصبر على ذلك"، ويقول في موضع آخر: "فإن

= - العجلوني، إسماعيل بن محمد. **كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**، تصحيح وتعليق: أحمد القلاش، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط.3، 1983م، ج2، ص175- 176.

(1) السيوطي، **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، مرجع سابق، ج2، ص196.

(2) هذا المعنى أكده بعض علماء الحديث؛ إذ نظروا إلى مسألة مختلف الحديث بوصفها مشكلة لا تتعلق بعلم الحديث وإنما بعلم الشريعة ككل، فأكدوا أهمية أن يجمع المتصدر لهذه المسائل بين الحديث والفقه، قال ابن الصلاح " وإنما يكمل للقيام به الأئمة الجامعون بين صناعتي الحديث والفقه الغواصون على المعاني الدقيقة". انظر:
- ابن الصلاح، تقي الدين أبو عمر عثمان. **مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح**، تحقيق وتوثيق: عائشة عبد الرحمن، القاهرة: مطبعة دار الكتب، 1974م، ص414.

أجازوا الصبر على هذا خالفوا الإسلام جملة وانسلخوا منه". وجميع العبارات التي استخدمها من هذا النوع تعكس قناعته في أن حل مشكلة التعارض الظاهري بين أحاديث الطاعة وأحاديث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يمكن أن يتم بعيداً عن الفهم الصحيح لمبادئ الشريعة في رفض الظلم والباطل والدعوة لتغييرهما.

ومن المهم -قبل أن نعرض مجمل آراء ابن حزم في مسألة التعارض الحديثي- التذكير بأن ابن حزم كان عالماً بالحديث وفقيهاً مجدداً، وبالتالي فإن مناقشته لأحاديث الطاعة تستند إلى معرفة عميقة بالحديث، على خلاف النظرة التي كُرِّست عن آرائه الحديثية بأنها قليلة القيمة ولا يلتفت إليها. والحيثية الأولى التي ينطلق منها ابن حزم في مناقشته لهذه المسألة هي حيثية علمية منهجية يوضحها بعد أن يذكر طائفة من أحاديث الصبر بقوله: "كل هذا [أي أحاديث الصبر] لا حجة لهم فيه لما قد تقصيناه غاية التقصي خبراً خبراً بأسانيدها ومعانيها في كتابنا الموسوم بالإيصال إلى فهم معرفة الخصال". وهذه العبارة توحي بأن آراء ابن حزم صادرة عن جهد علمي قوامه دراسة السند والمتن الحديثي، وإن اكتفى في كتابه "الفصل في الملل والأهواء والنحل" بنقد المتن.

أما الحيثية الثانية فقائمة على استقرائه للتاريخ الإسلامي ومواقف الصحابة والتابعين من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ إذ يقول بعد أن يذكر جملة من الصحابة والتابعين: "فإن كل من ذكرنا من قديم وحديث إما ناطق بذلك في فتواه وإما الفاعل لذلك بسل سيفه في إنكار ما رآه منكراً"[1].

يبدأ ابن حزم بعرض وجهة نظر أهل الحديث فيقول: "احتجت الطائفة المذكورة أولاً بأحاديث فيها" أنقاتلهم يا رسول الله قال لا ما صلوا" وفي بعضها" إلا أن نرى كفراً بواحاً عندكم فيه من الله برهان وفي بعضها وجوب الصبر، وإن ضرب ظهر أحدنا وأخذ ماله، وفي بعضها: فإن خشيت أن يبهرك

(1) ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مرجع سابق، ج4، ص132.

شعاع السيف فاطرح ثوبك على وجهك وقل إني أريد أن تبوء بإثمي وإثمك فتكون من أصحاب النار، وفي بعضها: كن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل، وبقوله تعالى: ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱبْنَيْ ءَادَمَ بِٱلْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ ٱلْآخَرِ﴾" [المائدة: 27][1].

ثم يقوم بتفنيد وجهة النظر تلك على النحو الآتي:

- يرى أن الأمر بالصبر على أخذ المال وضرب الظهر واجب إذا "تولى الإمام ذلك بحق" أما إن كان ذلك بالباطل فلا. وهنا تحديداً يقترب ابن حزم من منهجية التأويل التي قدمها ابن قتيبة والمتمثلة في الجمع بين الأحاديث، فيبدو أنه لا يرى تعارضاً بين واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبين صلاحية الإمام في ضرب الظهر وأخذ المال، لإمكانية تأويل صدور تلك التصرفات عن إمام يتولى ذلك بالحق[2].

والسبب الذي قد يكون دفع ابن حزم إلى عدم التوقف عند ظاهر حديث حذيفة، هو اعتقاده بأن "ضرب الظهر وأخذ المال" ليس أكثر من كناية عن تنفيذ أحكام الشريعة؛ إذ قد يتطلب تطبيق الشريعة مصادرة بعض الأموال وإمضاء الحدود وأحكام القصاص وإيقاع العقوبات التعزيرية بغير ظلم أو هوى، وقد يحدث في تنفيذ الحكم خطأ ما، وفي هذه الحالة يجب على

---

(1) المرجع السابق، ص132-133.

(2) توقف القرطبي عند مشكلة التعارض الظاهري بين حديث "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق" وحديث حذيفة "اسمع وأطع وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك"، وللجمع بين الحديثين فقد طرح القرطبي احتمالين اثنين:

- إن حديث حذيفة دعوة للاستسلام والانقياد وعدم الخروج على الإمام لما يترتب على ذلك من آثار سلبية عظيمة.
- إن ضرب الظهر وأخذ المال قد يكون له مسوغ عند الإمام لا يظهر للمفعول به.

وبذلك يرتفع التعارض في نظر القرطبي. انظر:

- القرطبي، أبو العباس ضياء الدين أحمد بن عمر. **المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**، تحقيق وتعليق وتقديم: محي الدين ديب مستور، يوسف علي بديوي، أحمد محمد السيد، محمود إبراهيم بذال، دمشق- بيروت: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، 1996م، ج4، ص39.

المسلم الانقياد، وهذا التعليل يستفاد مما ذكره في شأن من امتنع عن تنفيذ حكم الإمام بضرب رقبته فاعتبره فاسقاً وعاصياً لله تعالى إن كان الحكم بالحق، " وأما إن كان ذلك بباطل فمعاذ الله أن يأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالصبر، على ذلك برهان هذا قول الله عز وجل ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِۚ﴾ " [المائدة: 2][1]، إذن فدلالة هذا الحديث لا تتجاوز عند ابن حزم تنفيذ أحكام الشريعة، وطاعة الحاكم تكون واجبة إذا تولى ذلك بالحق.

- معارضة أحاديث الصبر بأحاديث أخرى، وهنا أورد جملة من الأحاديث كقوله صلى الله عليه وسلم " إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم"، وقوله: "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده إن استطاع فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان"، وقوله: "لا طاعة في معصية إنما الطاعة في الطاعة"، وقوله: "وعلى أحدكم السمع والطاعة ما لم يؤمر بمعصية فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة"، وقوله: "من قتل دون ماله فهو شهيد والمقتول دون دينه شهيد والمقتول دون مظلمة شهيد"، وقوله: "لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليعمنكم الله بعذاب من عنده"[2]، ثم يؤكد أن ظاهر هذه الأخبار يعارض ظاهر الأخبار الواردة في الصبر، لذلك لا بد أن أحدها منسوخ والآخر ناسخ.

---

(1) ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مرجع سابق، ص132.

(2) يلاحظ أن ابن حزم قسم الأحاديث المتصلة بمسألة الطاعة تقسيماً ثنائياً إلى مجموعتين حديثيتين، الأولى تضم أحاديث الصبر، والثانية تشمل أحاديث أخرى تأمر بتغيير المنكر، ويدرج ضمن هذه الأخيرة الأحاديث الواردة في وجوب عدم الطاعة عند معصية الله عز وجل، وهو تقسيم مخالف للتقسيم الثلاثي الذي قدمه الشوكاني والمتمثل في ثلاث مجموعات حديثية تتمثل بالأحاديث الواردة في الطاعة، والأحاديث الواردة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والأحاديث الواردة في أنه لا طاعة في معصية الله، ودلالة ذلك أن ابن حزم يرى أن موقف المجتمع المسلم في حال معصية السلطة لأوامر الله لا يتوقف على مجرد الامتناع السلبي عن طاعتها، وإنما يتجاوزه إلى الإنكار عليها باليد، أما الشوكاني فإنه يكتفي في حال معصية أوامر الله بالامتناع عن طاعة السلطة فيما كان عصياناً لله، واستمرار طاعتها فيما ليس فيه معصية.

- في مواجهة دعوى تخصيص الأحاديث الواردة آنفاً في اللصوص دون السلطان، ينتقد ابن حزم دعوى التخصيص تلك، فيرى أنه لا دليل على تخصيص قوم دون قوم أو زمان دون زمان، ويستدل بقوله عليه الصلاة والسلام: "المسلم أخو المسلم لا يسلبه ولا يظلمه، وقد صح أنه عليه السلام قال في الزكاة: "من سألها على وجهها فليعطها ومن سألها على غير وجهها فلا يعطها"، والحديث واضح بأنه يقصد السلاطين، لأن اللصوص لا يطلبون الزكاة، وبالتالي فهم خارج دلالة هذا النص[1].

- ناقش الاعتراضات التاريخية على مسألة الخروج بالسيف فرأى أن الاستدلال بموقف الخليفة عثمان بن عفان عندما منع الصحابة من الدفاع عنه بالسيف، راجع إلى أنه لم يكن يتصور أن تصل الأمور إلى حد قتل الخليفة وإنما ظن أن المتمردين يكتفون بالحصار وحسب[2].

---

(1) بحسب ابن حجر فإن كافة علماء الحديث يذهبون إلى استثناء السلطان من حديث: "من قتل دون ماله فهو شهيد"، فهو يقول في شرح هذا الحديث: "فيه جواز قتل من قصد أخذ المال بغير حق سواء كان المال قليلاً أو كثيراً وهو قول الجمهور، إلا أن كل من يحفظ عنه علماء الحديث كالمجمعين على استثناء السلطان للآثار الواردة بالأمر على الصبر على جوره وترك القيام عليه". انظر:

- ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد. **فتح الباري في صحيح البخاري**، القاهرة: دار الريان للتراث، 1987م، ج5، ص148.

(2) استحوذت مسألة مشروعية الخروج على اهتمام ابن حزم، وفي نقاشه لحجج القائلين بعدم الخروج انطلق ابن حزم من استقرائه لفقه السلف، فهو يرى أن جميع أهل السنة يرون الخروج بالسيف على الفاسق بما فيهم القائلون بالقعود من الصحابة والتابعين لأنهم "إنما رأوا ذلك ما لم يكن عدلاً، فإن كان عدلاً وقام عليه فاسق وجب عندهم بلا خلاف سل السيوف مع الإمام العدل"، ثم يقول: "فإن كل من ذكرنا من قديم وحديث إما ناطق بذلك في فتواه وإما الفاعل لذلك بسل سيفه في إنكار ما رآه منكراً"، وهكذا فإن ابن حزم يخالف ما ذهب إليه الكثيرون ممن رأوا الإجماع على عدم الخروج على الفاسق، وهو يقر بوجود خلاف في كيفية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في حالة الإمام العدل، لكن الخلاف يتلاشى برأيه إذا كان الإمام فاسقاً.

ويرى ابن حزم أن سفك الدماء وخراب الديار ليس حجة مقنعة في ترك الخروج على أئمة الجور والفسوق؛ إذ لو كان ذلك سبباً معتبراً شرعاً لبطل الجهاد، لما فيه من سفك للدماء وخراب للعمران " فلو كان خوف ما ذكروا مانعاً من تغيير المنكر ومن =

- دفع الاحتجاج بقصة ابني آدم في قوله تعالى: ﴿لَئِنۢ بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقۡتُلَنِي مَآ أَنَا۠ بِبَاسِطٖ يَدِيَ إِلَيۡكَ لِأَقۡتُلَكَۖ إِنِّيٓ أَخَافُ ٱللَّهَ رَبَّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [المائدة: 28]، بالقول: إن تلك شريعة أخرى غير شريعتنا قال تعالى: ﴿لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗاۚ﴾ [المائدة: 48].

- انتقل بعد ذلك إلى مناقشة المسألة مناقشة عقلية انطوت على إحراج الطرف الآخر، فتساءل "ما تقولون في سلطان جعل اليهود أصحاب أمره والنصارى جنده وألزم المسلمين الجزية وحمل السيف على أطفال المسلمين وأباح المسلمات للزنا وحمل السيف على كل من وجد من المسلمين وملك نساءهم وأطفالهم وأعلن العبث بهم وهو في كل ذلك مقر بالإسلام معلناً به لا يدع الصلاة[1] [...] فإن أجازوا الصبر على هذا خالفوا الإسلام جملة وانسلخوا منه، وإن قالوا بل يقام عليه ويقاتل وهو قولهم، قلنا لهم فإن قتل تسعة أعشار المسلمين أو جميعهم إلا واحد منهم وسبى من نسائهم كذلك وأخذ من أموالهم كذلك، فإن منعوا من القيام عليه تناقضوا وإن أوجبوا سألناهم عن أقل من ذلك، ولا نزال نحيطهم إلى أن نقف بهم على قتل مسلم واحد أو على امرأة واحدة، أو على أخذ مال أو على انتهاك بشرة بظلم، فإن فرقوا بين شيء من ذلك تناقضوا وتحكموا بلا دليل وهذا مالا يجوز وإن أوجبوا إنكار كل ذلك رجعوا إلى الحق"[2].

وبذلك انتقل ابن حزم من مناقشة المسألة بصورتها الجماعية على مستوى

= الأمر بالمعروف لكان هذا بعينه مانعاً من جهاد أهل الحرب، وهذا مالا يقوله مسلم وإن دعى ذلك إلى سبي النصارى نساء المؤمنين وأولادهم وأخذ أموالهم وسفك دمائهم وهتك حريمهم، ولا خلاف بين المسلمين في أن الجهاد واجب مع وجود هذا كله، ولا فرق بين الأمرين، وكل ذلك جهاد ودعاء إلى القرآن".

على أن ابن حزم لم يكن متعصباً للخروج كهدف بحد ذاته، فقد كان ينظر إليه باعتباره الوسيلة الأخيرة لخلع الحاكم، والظاهر أنه لم يكن يرى الصبر على الجور حتى وإن قل، وإن كان الجور غير موجب للخروج ابتداءً، كما لم يكن يشترط القدرة في الخروج وكان يرى تقديم الشريعة على ذلك كله.

(1) ربما يشير هنا إلى حديث ".. لا ما صلوا.."

(2) ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مرجع سابق، ص135.

الأمة ليصل بها إلى المستوى الفردي، فإذا كان يجب على الجماعة أن تقاتل إن وقع عليها ظلم، فإن الواجب على الفرد كذلك أن يفعل الشيء نفسه، " ونسألهم عمن غصب سلطانه الجائر الفاجر زوجته وابنته وابنه ليفسق بهم أو ليفسق به بنفسه، أهو في سعة من إسلام نفسه وامرأته وولده وابنته للفاحشة، أم فرض عليه أن يدفع من أراد ذلك منهم، فإن قالوا فرض عليه إسلام نفسه وأهله أتوا بعظيمة لا يقولها مسلم، وإن قالوا بل فرض عليه أن يمتنع من ذلك ويقاتل، رجعوا إلى الحق، ولزم ذلك كل مسلم في كل مسلم وفي المال كذلك "[1].

هكذا يأخذ الخروج من مشكلة التعارض الظاهري بين الأحاديث عند ابن حزم منحىً كلياً تستحضر فيه قواعد الإسلام وقيمه العامة. وكونه أقر بوقوع التعارض بين أحاديث تدعو إلى الصبر وعدم القتال، وبين أحاديث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإنه رأى أن الجمع بينها تحكّم لا يقبله الشرع، لذلك يجب أن يكون جانب من تلك الأحاديث التي يضعها على طرفي نقيض ناسخة والثانية منسوخة، ولمعرفة ذلك يتحرك ضمن مستويين:

- مستوى ما يسميه معهود الأصل فيقول: "فصحَّ أن إحدى هاتين الجملتين ناسخة للأخرى لا يمكن غير ذلك، فوجب النظر في أيهما هو الناسخ، فوجدنا تلك الأحاديث التي منها النهي عن القتال موافقة لمعهود الأصل ولما كانت الحال فيه في أول الإسلام بلا شك وكانت هذه الأحاديث الأخر واردة بشريعة زائدة وهي القتال، هذا ما لا شك فيه، فقد صح نسخ متن تلك الأحاديث ورفع حكمها حين نطقه عليه السلام بهذه الأخر بلا شك "[2].

- أما المستوى الثاني فهو مستوى الخطاب القرآني، فيجعل القرآن حاكماً في تحديد الناسخ من المنسوخ لتلك الأحاديث فيقول: "وبرهان آخر وهو أن الله عز وجل قال: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ

(1) المرجع السابق، ص135.
(2) المرجع السابق، ص133.

بَغَتۡ إِحۡدَىٰهُمَا عَلَى ٱلۡأُخۡرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ﴾ [الحجرات: 9]، لم يختلف مسلمان في أن هذه الآية التي فيها فرض قتال الفئة الباغية محكمة غير منسوخة، فصح أنها الحاكمة في تلك الأحاديث، فما كان موافقاً لهذه الآية فهو الناسخ الثابت وما كان مخالفاً لها فهو المنسوخ المرفوع"[1].

من الواضح إذن أن ابن حزم ينتقل على نحو منهجي متدرج ضمن أكثر من مستوى، فيبدأ بالكشف عما يراه تعارضاً بين الأحاديث، ثم يقرر تعذر الجمع بينها، وهذا يحتم وجود ناسخ ومنسوخ في تلك الأحاديث، ولمعرفة الناسخ والمنسوخ يقوم بعرض تلك الأحاديث على القرآن الكريم وما يتسق معه من أحاديث نبوية صحيحة، لينتهي من ذلك إلى أن أحاديث الصبر والطاعة منسوخة بالكلية.

لكن جهود ابن حزم في تفسير مختلف الحديث لم تلق صدى واسعاً في أوساط أهل الحديث، وربما قوبلت بالتجاهل، فتصانيف علماء الحديث في الناسخ والمنسوخ لا تأتي على ذكر آراء ابن حزم في هذا الباب ولا تناقشها من قريب أو بعيد[2]، ناهيك عن التصانيف الأخرى التي تصرِّح برفض آرائه في مسألة الناسخ والمنسوخ عموماً[3]، وربما كان السبب في ذلك هو طريقة ابن حزم في النسخ؛ إذ لا يأخذ في الحسبان تاريخ ورود الحديث كما هو متعارف عليه عند علماء الحديث[4]، فمنهجيته تقوم على أن

---

(1) المرجع السابق، ص134.

(2) رجعنا إلى أهم مصنفين في الناسخ والمنسوخ في علم الحديث - بعد عصر ابن حزم- وهما "الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار" لأبي بكر محمد بن موسى الحازمي (548-584هـ)، وكتاب"رسوخ الأحبار في منسوخ الأخبار" لأبي إسحاق برهان الدين إبراهيم الجعبري (ت732هـ) فلم نجد إشارة لآراء ابن حزم في نسخ أحاديث الصبر.

(3) السيوطي، **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، مرجع سابق، ج2، ص192. وذلك في معرض مناقشته لحديث قتل شارب الخمر.

(4) مع أن معرفة تاريخ ورود الحديث يعد إحدى طرق معرفة الناسخ والمنسوخ، إلا أنه يلاحظ قلة اهتمام علماء الحديث بعلم أسباب ورود الحديث؛ إذ يعدّ هذا العلم من أقل علوم الحديث تصنيفاً، فلا ترد فيه سوى أربعة مصنفات، اثنان منها فقط وصلا إلى أيدي الباحثين، وهما كتاب "اللمع في أسباب الحديث" لجلال الدين السيوطي =

المخالف لمعهود الأصل "البراءة الأصلية" هو الناسخ كما صرح بذلك في كتابه الأصولي "الإحكام في أصول الأحكام". وطالما أن معهود الأصل هو الصبر قبل أن يؤمر الرسول عليه الصلاة والسلام بالقتال، فإن أحاديث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي الناسخة لأحاديث الصبر، خصوصاً مع وجود ما يعضد ذلك من الكتاب والسنة الصحيحة، وهذه الطريقة وإن وافقه عليها بعض الحنفية[1]، إلا أنها مخالفة لطريقة عموم أهل الحديث في النسخ، والتي تقوم على اعتبار المتأخر ناسخاً للمتقدم حال التعارض بين حديثين صحيحين[2].

وفي الوقت نفسه ليس من الممكن القول إن ابن حزم كان متساهلاً في قضية الناسخ والمنسوخ، فهو ليس عالة على هذا العلم؛ إذ إن آراءه بهذا الخصوص في كتابه "الإحكام" تعدّ مرجعاً مهماً في الأصول، حتى وإن اختلف بعض العلماء مع نتائج تلك الآراء، كما أنه أبدى ثقة كبيرة بطريقته تلك حين قال: "ولا يحل أن يقال فيما صح وورد الأمر به هذا منسوخ إلا

= (849-911)، وكتاب "البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف" للشريف إبراهيم بن محمد بن كمال الدين(1054-1120)، وقلة الاعتناء بدراسة أسباب ورود الحديث على ما لمعرفة ذلك من أهمية بالغة في "فقه الحديث" يشير إلى أن قراءة الأحاديث النبوية وتفسيرها لم تتم في ضوء معرفة أسبابها، وهي مسألة ليس في وسعنا تعقب مدى تأثيرها على تفسير الأحاديث النبوية، والغريب أنه مع وجود أسباب لورود بعض أحاديث الطاعة كحديث عبادة في مبايعة الرسول -وهو من أول الأحاديث في هذا الباب- فإن مصنفي ورود أسباب الحديث المشار إليهما لا يذكران أياً منها.

(1) حماد، **مختلف الحديث بين الفقهاء والمحدثين**، مرجع سابق، ص196.

(2) قال العراقي: "وإطلاق أهل الحديث أوضح وأشهر، لأن النسخ لا يصار إليه بالاجتهاد والرأي، إنما يصار إليه عند معرفة التاريخ، والصحابة أورع من أن يحكم أحد منهم على حكم شرعي بنسخ من غير أن يعرف تأخر الناسخ عنه". انظر:
- السيوطي، **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، مرجع سابق، ج2، ص191.
وذكر الحازمي أن "الناسخ لا يكون إلا متأخراً عن المنسوخ". انظر:
- الحازمي، أبو بكر محمد بن موسى. **الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار**، تحقيق وتخريج وتعليق: عبد المعطي أمين قلعجي، باكستان: جامعة الدراسات الإسلامية، ط.2، 1989م، ص92.

بيقين"[1]، من جهة أخرى فإن ابن حزم لا يرفض التخصيص، لكنه يرى جواز التخصيص في حالة عدم التمكن من معرفة الناسخ من المنسوخ فقط، لأن "تخصيص النصوص بالدعوى لا يجوز، لأنه قول على الله تعالى بلا علم"[2].

والمشكلة التي يبدو أنها واجهت قراءة ابن حزم للتعارض بين أحاديث الصبر وأحاديث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تتمثل في أن النسخ -في حال ثبوته- يبطل جميع أحاديث الصبر؛ إذ من المعلوم أن الناسخ يرفع جميع أحكام المنسوخ، لأنه "رافع ما أريد إثبات حكمه"[3]، فهل حقاً تفضي آراء ابن حزم في القول بنسخ أحاديث الصبر إلى نقض الطاعة السياسية بما يعنيه ذلك من احتمال إشاعة الفوضى داخل المجتمع، ليصبح الخروج على السلطة السياسية مسوّغاً بمجرد ارتكابها لما يمكن أن يكون معصية؟

الإجابة تكمن في تأمل التصنيف الثنائي الذي قدمه ابن حزم لأحاديث الطاعة، فقد جمع بين أحاديث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأحاديث عدم الطاعة في المعصية، مميزاً بينها وبين أحاديث الصبر. وعلى ذلك فمشكلة التعارض الظاهري عنده ليس أساسها أحاديث الطاعة التي يضعها مع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في كفة واحدة، معتبراً عدم انقياد المسلم لأمر الإمام بضرب رقبته إن كان ذلك بالحق معصية وفسوقاً، وهو ما يشير إلى أنه لا يهدر أهمية الطاعة السياسية ولا يقلل من أهميتها للمجتمع، وإنما تكمن المشكلة لديه في الأحاديث التي تأمر بالصبر عند المعصية دون تقييد ذلك الصبر، لذلك فهو يرى مواجهة السلطة بصورة متدرجة إن وقعت منها المعصية أو الجور حتى وإن قل، وليس السكوت عليه.

والمعصية عنده ليست مبرراً كافياً للخروج، لكنها قد تكون سبيلاً إليه

---

(1) ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد. **الإحكام في أصول الأحكام**، القاهرة: دار الحديث، 1404هـ، ج2، ص167.

(2) ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مرجع سابق، ص134.

(3) الحازمي، **الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار**، مرجع سابق، ص93.

حال إصرار السلطة عليها، في هذا الشأن يذكر بوضوح أن "الواجب إن وقع شيء من الجور وإن قل أن يكلم الإمام في ذلك ويمنع منه، فإن امتنع وراجع الحق وأذعن للقود من البشرة أو من الأعضاء ولإقامة حد الزنا والقذف والخمر عليه، فلا سبيل إلى خلعه، وهو إمام كما كان، لا يحل خلعه فإن امتنع من إنفاذ شيء من هذه الواجبات عليه ولم يراجع وجب خلعه وإقامة غيره ممن يقوم بالحق"[1]. ومن هنا فإن آراءه في نسخ أحاديث الصبر ليست دعوة للتعامل الانفعالي مع السلطة، وإنما لتقييد الصبر ووضعه ضمن حدوده الشرعية.

ت - قراءة الجمع "التخصيص والتقييد":

تمثل هذه القراءة الاتجاه السائد لدى علماء الحديث. والآراء الناظمة لهذه القراءة توجد متفرقة في بعض كتب الشروح وبعض كتب مختلف الحديث، ولم يجر تقديم هذه القراءة وافية فيما عدا الجهد الذي قدمه الإمام الشوكاني في كتابه "نيل الأوطار"؛ إذ عرض للجمع بين أحاديث الطاعة بصورة أكثر شمولاً مما نجده عند بقية علماء الحديث. وما تميز به الشوكاني هو جمع أجزاء وعناصر تلك القراءة وتقديمها بوصفها رؤية جامعة وحاسمة للخروج من التعارض بين المجموعات الحديثية المشار إليها، مستخدماً في ذلك آلية الإجماع، بما يوحي أن هذه القراءة تمثل بالفعل الخط الرسمي لعلماء الحديث.

بعد أن يذكر الشوكاني الأحاديث الواردة في الصبر يقول: "وقد استدل القائلون بوجوب الخروج على الظلمة ومنابذتهم بالسيف ومكافحتهم بالقتال، بعمومات من الكتاب والسنة في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولا شك ولا ريب أن الأحاديث التي ذكرها المصنف في هذا الباب وذكرناها [أي الأحاديث الواردة في الصبر] أخص من تلك العمومات مطلقاً، وهي متواترة المعنى كما يعرف ذلك من له أنسة بعلم السنة"[2].

---

(1) ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مرجع سابق، ص135.

(2) الشوكاني، **نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار**، مرجع سابق، ج7، ص175.

ثم يدفع بآلية التخصيص ليقابل بين أحاديث الصبر وبعض الآيات القرآنية، فيذكر في معرض تعليقه على حديث حذيفة ﷺ "وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك فاسمع وأطع" أن: "فيه دليل على وجوب طاعة الأمراء وإن بلغوا في العسف والجور إلى ضرب الرعية وأخذ أموالهم فيكون هذا مخصصاً لعموم قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: 194] وقوله: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: 40]"[1].

أما أحاديث الإنكار فإنها لا تتجاوز دائرة الإنكار بالقلب، يقول الشوكاني: "ويمكن حمل حديث الباب وما ورد في معناه [أي أحاديث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر] على عدم القدرة على التغيير باليد واللسان، ويمكن أن يجعل مختصاً بالأمراء إذا فعلوا منكراً، لما في الأحاديث الصحيحة من تحريم معصيتهم ومنابذتهم، فكفى في الإنكار عليهم مجرد الكراهة بالقلب، لأن في إنكار المنكر عليهم باليد واللسان تظهراً بالعصيان

---

(1) المرجع السابق، ص174. والغريب في الأمر أن الشوكاني الذي أطلق الصبر عند أخذ الأموال جوراً وقف في "السيل الجرار" ضد العقوبات المالية التي وصفها بأنها "صارت ذريعة يتوصل بها إلى نهب أموال الرعايا ويصولون بها على من أنكر عليهم"، بل إنه فتح الباب أمام احتمال أن تكون العقوبة بالمال وإفساده منسوخة، فقال: "أقول قد تقرر بالأدلة الثابتة في الكتاب العزيز وفي السنة المطهرة عصمة مال المسلم وتحريم أكله بالباطل، وأنه لا يحل إلا بطيبة من نفسه، وأن أصل دماء المسلمين وأموالهم وأعراضهم الحرمة، فالواجب العمل على هذا الأصل والثبوت عليه وعدم الخروج عنه إلا بدليل ناهض يصلح للنقل، فما ورد على وجه الصحة مما فيه العقوبة بأخذ المال أو إفساده كان مقصوراً على محله لا يتعداه، كما هو شأن ما ورد على خلاف القياس فضلاً عن خلاف ماهو قطعي من قطعيات الشريعة. هذا على فرض أنها لم تنسخ العقوبة بالمال وأنها ثابتة في تلك المواضع التي كان ورودها فيها، وأما إذا كانت منسوخة فقد انقطع عرق مفسدتها وانهدمت ذريعتها وبطل حكمها وأراحنا الله من الاشتغال بها"، لذلك فإن ماذكره في "نيل الأوطار" من وجوب طاعة السلطة في حال أخذ المال وضرب الظهر، لا يفهم منه بأي معنى من المعاني أن الشوكاني يجيز بذلك مشروعية تلك التصرفات. انظر:

- الشوكاني، محمد بن علي. **السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**، تحقيق: محمود إبراهيم زيد، بيروت: دار الكتب العلمية، 1985م، ص523.

وربما كان ذلك وسيلة إلى المنابذة بالسيف"[1].

من جهة أخرى يرى الشوكاني أحاديث عدم الطاعة في المعصية مقِّيدة لأحاديث الصبر فيقول: "فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة" وهذا تقييد لما أطلق في الأحاديث المطلقة القاضية بطاعة أولي الأمر على العموم، والقاضية بالصبر على ما يقع من الأمير مما يكره، والوعيد على مفارقة الجماعة"[2].

والإشكالية التي يبدو أنها تمسُّ صميم القراءة التي قدمها الإمام الشوكاني، هو أنه أغفل مستوى الإنكار باليد، وبذلك فإن القراءة التي قدمها هي قراءة ترجيحية وليست جمعية، فالقراءة الجمعية -وهي التي يميل إليها المحدثون من حيث المبدأ- هدفها العمل بجميع الأحاديث عن طريق الجمع بينها لتجنب ترك العمل بأي منها سواء بالنسخ أو الترجيح. أما لدى الإمام الشوكاني فإن النتيجة الإجمالية لقراءته هي: الإنكار يكون بالقلب فقط، أحاديث الصبر والطاعة مطلقة من حيث الأصل، لكنها قيدت بقيد واحد هو المعصية، إذا لم تثبت المعصية ظلت تلك الأحاديث على حالها من الإطلاق.

أما من الناحية التاريخية فإن مشكلة لا تقل أهمية واجهت قراءة الإمام الشوكاني، وهي موقف الحسين بن علي ﵁ في خروجه على يزيد بن معاوية، وهي عقبة يبدو أنه كان من الصعب تجاوزها، حتى وإن أخذ ذلك التجاوز طابعاً بلاغياً دون بلوغ مستوى النقاش العلمي لهذه المسألة. فالشوكاني يختتم الباب الذي أطلق عليه عنوان "باب الصبر على جور الأئمة وترك قتالهم والكف عن إقامة السيف"، بالتحذير التالي: "لا ينبغي لمسلم أن يحط على من خرج من السلف الصالح من العترة وغيرهم على أئمة الجور

(1) الشوكاني، **نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار**، مرجع سابق، ج7، ص201.

(2) المرجع السابق، ص230. ويشير إلى هذا المعنى زين الدين العراقي في قوله: "وهذا الحديث [أي حديث فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة] وما في معناه مقيد لوجوب طاعة الأمراء" انظر:

- العراقي، **طرح التثريب في شرح التقريب**، مرجع سابق، ج8، ص82.

فإنهم فعلوا ذلك باجتهادهم، وهم أتقى لله وأطوع لسنة رسول الله من جماعة ممن جاء بعدهم من أهل العلم، ولقد أفرط بعض أهل العلم كالكرامية ومن وافقهم في الجمود على أحاديث الباب حتى حكموا بأن الحسين السبط رضي الله عنه وأرضاه باغ على الخمير السكير الهاتك لحرم الشريعة المطهرة يزيد بن معاوية"[1]، مع ذلك فإن هذا الرأي ينطوي على الإشارة إلى أن ما توافق عليه أهل الحديث بعد زمن الصحابة رضي الله عنهم من وجوب الصبر على السلطة الجائرة هو الأصل المنسجم مع ما قررته الشريعة، في حين أن ما ذهب إليه بعض الصحابة من وجوب الخروج هو مجرد "استثناء اجتهادي".

3 - الترسيم الحديثي لحدود المفهوم

أ - الخروج في النسق الحديثي:

ذكرنا سابقاً ما ذهب إليه الإمام النووي من أن الخلاف في تأويل حديث عبادة كان قد حدث في مرحلة سابقة، ثم حصل الإجماع على حرمة الخروج على الحكام ومقاتلتهم، والحديث الذي يشير إليه النووي على وجه التحديد هو الحديث الوارد في صحيحي البخاري ومسلم من طريق ابن وهب[2]؛ أي

---

(1) الشوكاني، **نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار**، مرجع سابق، ص176.

(2) ورد هذا الحديث بروايتين: الأولى؛ من طريق ابن وهب عن عمرو عن بكير عن بسر بن سعيد عن جنادة بن أبي أمية قال: دخلنا على عبادة ابن الصامت وهو مريض، قلنا: أصلحك الله، حدث بحديث ينفعك الله به سمعته من النبي قال: دعانا النبي فبايعناه فقال فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا، وأن لا ننازع الأمر أهله إلا أن ترو كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان ". والثانية؛ من طريق يحيى بن سعيد قال: أخبرني عبادة بن الوليد أخبرني أبي عن عبادة بن الصامت قال: بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على السمع والطاعة في المنشط والمكره، وأن لا ننازع الأمر أهله وأن نقوم أو نقول بالحق حيثما كنا لا نخاف في الله لومة لائم" وليس فيه لفظ الكفر البواح. وقد أخرجه البخاري من طريق ابن وهب في:

- البخاري، **الجامع الصحيح المختصر**، مرجع سابق، كتاب: الفتن، باب: قول النبي صلى الله عليه وسلم سترون بعدي أموراً تنكرونها، ج16، ص113. وأخرجه في كتاب: الأحكام، باب: كيف يبايع الإمام الناس، من طريق يحيى بن سعيد قال: أخبرني =

الحديث الذي يتضمن قوله عليه الصلاة والسلام: "وأن لا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان"، وقد وردت روايات أخرى لهذا الحديث أشار إليها ابن حجر منها رواية: "إلا أن يكون معصية لله بواحاً"، ورواية: "ما لم يأمروكم بإثم بواحاً". وقد توقف الكثير من شرّاح الحديث أمام مسألة التنازع الواردة في الحديث وما إذا كانت مقيدة بشرط الكفر البواح، أم بشرط المعصية كما في الروايات التي نقلها ابن حجر. ولعل هذا ما جعل الإمام النووي يذهب إلى الجمع بين المعصية والكفر في تلك الروايات، فذكر حالتين تحددان الفهم الشرعي -بتصوره- لقضية التنازع الواردة في هذا الحديث:

= عبادة بن الوليد أخبرني أبي عن عبادة بن الصامت قال: بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على السمع والطاعة في المنشط والمكره، وأن لا ننازع الأمر أهله وأن نقوم أو نقول بالحق حيثما كنا لا نخاف في الله لومة لائم" وليس فيه لفظ الكفر البواح، ج16، ص317. وأخرجه مسلم بغير لفظ "الكفر البواح" عن طريق يحيى بن سعيد وعبيد الله بن عمر عن عبادة بن الوليد بن عبادة عن أبيه عن جده، في:

- ابن الحجاج، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: الإمارة، باب: وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية، ج12، ص228. وأخرجه متضمناً هذا اللفظ تحت الباب نفسه من طريق ابن وهب. وأخرجه أحمد بن حنبل في مسنده بسندين دون لفظ الكفر البواح؛ الأول عن طريق يحيي بن سعيد عن عبادة بن الوليد بن عبادة يحدث عن أبيه، والثاني عن طريق أسامة بن زيد عن عبادة بن الوليد. وأخرجه عن طريق سفيان عن يحيى عن عبادة بن الوليد بن عبادة بن الصامت وقال سفيان زاد بعض الناس ما لم تروا كفراً بواحاً، حديث رقم 22731. وأخرجه بغير لفظ الكفر البواح كل من:

1 - النسائي، **سنن النسائي**، مرجع سابق، كتاب البيعة، باب: البيعة على السمع والطاعة، ص640. واخرجه بألفاظ مختلفة في "باب البيعة على أن لا ننازع الأمر أهله"، و"باب البيعة على القول بالحق" ص640-641.

2 - ابن حبان في صحيحه عن طريق يحيى بن سعيد عن عبادة بن الوليد، انظر:

- الفارسي. علاء الدين علي بن بلبان، **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان**، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرناؤط، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988، ج10، حديث رقم 4547.

وأخرجه البيهقي في سننه الكبرى من حديث ابن وهب بلفظ الكفر البواح، في:

- البيهقي، **السنن الكبرى**، مرجع سابق، كتاب: قتال أهل البغي، باب: كيفية البيعة، ج8، ص145. وأخرجه عن طريق عبادة بن الوليد بغير هذا اللفظ في الباب نفسه.

الحالة الأولى: وهي حالة المنازعة في الإمارة؛ أي أن يقوم شخص ما بطلب الولاية العامة لنفسه أو يدعو لغيره مع وجود إمام فعلي، وفي هذه الحالة يشترط للخروج تحقق الكفر البواح؛ أي أن يأتي الحاكم بكفر ظاهر بنص أو بسنة لا يحتمل التأويل، وهذا هو شرط المنازعة في الإمارة.

الحالة الثانية: حالة منازعة الحاكم في غير الإمارة، وهنا تكفي المعصية لجواز منازعته ولا يشترط صدور كفر بواح عنه[1].

إذن فالكفر البواح هو شرط المنازعة في الولاية العامة، لكن عدم تحققه لا يمنع من منازعة الحاكم والإنكار عليه دون "القدح في ولايته" بتعبير النووي، وهذا المعنى؛ أي تحديد وظيفة شرط الكفر البواح واختصاصه بالمنازعة في الولاية نجده واضحاً عند الشوكاني في رواية نقلها عن الإمام أحمد: "وإن رأيت أن لك في الأمر حقاً فلا تعمل بذلك الظن بل اسمع وأطع إلى أن يصل إليكم بغير خروج عن الطاعة"[2]، وقال الشوكاني: "قوله وأن لا ننازع الأمر أهله؛ أي الملك والإمارة"[3]، وذهب جماعة من العلماء إلى أن مضمون ما جاء في هذا الحديث خاص بالأنصار، لأن الرسول ﷺ كان يعلم أن أمر الخلافة سيبعد عنهم، لذلك أمرهم بعدم المنازعة فيها.

وبعامة يمكن القول إن دلالة الحديث تنصرف للحد من ظاهرة سياسية ظلت عبر التاريخ البشري تشكل محور الصراعات والحروب الداخلية، وهي

---

(1) نص الإمام النووي بهذا الخصوص هو " والذي يظهر حمل رواية الكفر ما إذا كانت المنازعة في الولاية، فلا ينازعه بما يقدح في الولاية إلا إذا ارتكب الكفر، وحمل رواية المعصية على ما إذا كانت المنازعة فيما عدا الولاية، فإذا لم يقدح في الولاية نازعه في المعصية بأن ينكر عليه برفق ويتوصل إلى تثبت الحق له بغير عنف، ومحل ذلك إذا كان قادراً". انظر:

- ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح البخاري**، مرجع سابق، ج16، ص114.

(2) الشوكاني، **نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار**، مرجع سابق، ج7، ص175.

(3) المرجع السابق، ج7، ص175.

ظاهرة الصراع على السلطة، فالرسول عليه الصلاة والسلام أوصي الأنصار -وهم الجماعة المؤهلة بمعايير القوة الاجتماعية في ذلك الوقت- لخوض صراع محتمل على السلطة بالسمع والطاعة وتحمّل المكروه والأثرة، وهذا الأمر يتسق مع ثقافة عامة أرستها الأحاديث النبوية، تتمثل في عدم طلب الإمارة والحرص عليها إن كان في ذلك ما يفضي إلى المنازعة.

ولكن إذا كان الخروج مقيداً بالكفر البواح إن كان هدفه المنازعة في الولاية العامة، فهل يعني ذلك جواز الخروج إن كان له أغراض أخرى غير طلب السلطة؟

تقطع عبارات الإمام النووي الطريق أمام أي فهم من هذا النوع، فهو يعمد أولاً لوضع الحق في المنازعة في غير الولاية، والذي لا يشترط فيه سوى المعصية تحت سقف الإنكار برفق وبغير عنف إن قدر على ذلك، ثم يذكر بلغة قاطعة ومجملة لا تساعد على الخروج بنتيجة واضحة تتسق مع جهده في التفريق بين المنازعة في الولاية والمنازعة فيما دونها قائلاً: "ومعنى الحديث لا تنازعوا ولاة الأمور في ولايتهم ولا تعترضوا عليهم إلا أن تروا منهم منكراً محققاً تعلمونه من قواعد الإسلام، فإذا رأيتم ذلك فأنكروه عليهم وقولوا بالحق حيث ما كنتم، وأما الخروج عليهم وقتالهم فحرام بإجماع المسلمين وإن كانوا فسقة ظالمين"[1].

في هذا النص يتلاشى التفريق الذي أقامه الإمام النووي بين المنازعة في الولاية والمنازعة فيما دونها، وتختلط المعارضة كذلك بالمنازعة وتأخذ حكمها، وتستبدل عبارة: "المنكر المحقق" بالكفر البواح، ويدخل مفهومي الفسق والظلم في دلالة الحديث، والنتيجة لدى الإمام النووي هي حرمة الخروج على الظلمة والفاسقين -حتى في حال وجود منكر محقق- من قواعد الإسلام.

ما يقرره الإمام النووي في هذا الخصوص نجده عند الكثير من علماء

---

(1) النووي، **شرح صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج12، ص229.

الحديث كذلك، فالعيني يقول: "والذي عليه الجمهور أنه لا يجب القيام عليهم عند ظهور جورهم ولا خلعهم إلا بكفرهم بعد إيمانهم أو تركهم إقامة الصلوات، وأما دون ذلك من الجور فلا يجوز الخروج عليهم إذا استوطن أمرهم وأمر الناس معهم"[1]، وكذلك ابن عبد البر (368 - 463هـ) في قوله: "الصبر على طاعة الجائرين من الأئمة أولى من الخروج عليه، لأن في منازعته والخروج عليه استبدال الأمن بالخوف ولأن ذلك يحمل على هراق الدماء وشن الغارات والفساد في الأرض، وذلك أعظم من الصبر على جوره وفسقه"[2]، ويقول القاضي عياض: "وأحاديث مسلم التي أدخل في الباب كلها حجة في منع الخروج على الأمراء الجورة ولزوم طاعتهم"[3]، ويرى ابن الأمير الصنعاني (1099 - 1142هـ) أن الإنكار باليد مخصص" بما عدا الخلفاء، وإنما الآثم الملوم من تابع ورضي، ولم يأذن لنا بقتالهم إلا إذا أضاعوا الصلاة، أو رأينا كفراً بواحاً ليس فيه من الله معذرة، كما في حديث مسلم. وعلى هذا؛ أي إضاعة الصلاة ورؤية الكفر البواح يحمل قوله، فإذا هم زاغوا فاستلوا سيوفكم، وعلى عدم هذين يحمل الأمر بالصبر"[4].

في هذا السياق فإن جواز الخروج ينحصر عند علماء الحديث في حالة

---

(1) بدر الدين العيني، محمود بن أحمد. **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، بيروت: دار الفكر، (د.ت.)، ج14، ص221.

(2) ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد. **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تحقيق وتعليق وتصحح: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط.2، 1982م، ص278.

(3) ابن عياض، **إكمال المعلم بفوائد مسلم**، مرجع سابق، ج6، ص256.

(4) ابن الأمير الصنعاني، محمد بن إسماعيل. "منحة الغفار على ضوء النهار"، (حاشية) في: الجلال، الحسن بن أحمد. **ضوء النهار المشرق على صفحات الأزهار**، صنعاء: مجلس القضاء الأعلى، (د.ت.)، ص2487. لكن الفرق بين ابن الأمير الصنعاني وعلماء الزيدية من جهة، وعلماء أهل السنة من جهة أخرى، أن أغلب هؤلاء يرون وجوب الصبر على الجائر وعدم الخروج عليه حتى مع القدرة على ذلك ما لم يأت بكفر بواح، في حين يرى ابن الأمير وجوب الخروج على الجائر من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا تكاملت شروط الإنكار وأهمها القدرة وأمن الفتنة.

الكفر البواح وترك الصلاة[1]، ففي هذه الحالة فقط يكون خلع الإمام وإقامة غيره سائغاً، لكن هذه الحالة مقيدة بالقدرة، يقول الشوكاني: "أجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلب والجهاد معه وأن طاعته خير من الخروج عليه لما في ذلك من حقن الدماء وتسكين الدهماء، ولم يستثنوا من ذلك إلا إذا وقع من السلطان الكفر الصريح، فلا تجوز طاعته في ذلك، بل تجب مجاهدته لمن قدر عليها"[2]، أما إذا لم تتوفر القدرة فإن على المرء المسلم الهجرة، قال النووي: "فإن تحققوا العجز لم يجب القيام وليهاجر المسلم عن أرضه إلى غيرها وليفر بدينه"[3]، وقال ابن حجر: "فمن قوي على ذلك فله الثواب، ومن داهن فعليه الإثم، ومن عجز وجبت عليه الهجرة من تلك الأرض"[4]، وينقل ابن المرتضى عن بعض أئمة الزيدية كالهادي والقاسم والناصر قولهم بوجوب الهجرة من دار الكفر، ودار الفسق: "وهي ما ظهرت فيها المعاصي من المسلمين من دون أن يتمكن المسلم من إنكارها بالفعل ولا عبرة بتمكنه بمجرد القول"[5].

وخيار الهجرة يعكس مأزقاً كبيراً في النسق الحديثي، سببه الهروب من التسليم بفكرة الخروج، كما يثير في الوقت نفسه كثيراً من الإشكاليات، فما هو الحال عند تعذر الهجرة على المسلم؟ ثم هل تكون الهجرة تكليفاً شرعياً وحكماً عاماً على جماعة المسلمين؟ وكيف يستقيم ذلك مع مهمة المسلم في إقامة الشريعة؟ وما هو الأيسر على جماعة المسلمين في تلك الحالة، هل الهجرة من أرضها أم قتال الإمام الكافر؟ ثم ألا تعدّ هجرة آحاد المسلمين من

---

(1) خالف في ذلك بعض العلماء، فقد نقل ابن التين عن الداودي قال: الذي عليه العلماء في أمراء الجور أنه إن قدر على خلعه بغير فتنة ولا ظلم وجب، وإلا فالواجب الصبر. انظر:
- ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح البخاري**، مرجع سابق، ج16، ص114.

(2) الشوكاني، **نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار**، مرجع سابق، ج7، ص175.

(3) النووي، **شرح صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج12، ص229.

(4) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح البخاري**، مرجع سابق، ج16، ص241.

(5) المرتضى، أحمد بن يحيى. **شرح الأزهار**، صنعاء: مكتبة غمضان، 1401، ج4، ص573.

الإمام الذي حاله الكفر تمكيناً له في بلاد المسلمين؟ وهل يقبل الشرع ذلك؟ وماذا بعد الهجرة؟ هل تكون الهجرة منطلقاً للتمكين والتغيير أم لانتظار ما تصير إليه الأمور؟ جميع هذه إشكاليات لم يتطرق إليها المحدثون والفقهاء بما يجعل من فكرة الهجرة فكرة خاملة، هدفها الهروب بالدين والفرار من المستبدين في مجتمع هو في الأصل مسلم، وليست فكرة فاعلة تنطلق من تحصيل أسباب الخروج وامتلاك أدوات التغيير المجتمعي.

أما المشكلة التي لا تقل أهمية فتتمثل بلزوم الربط بين الخروج والكفر البواح في النسق الحديثي؛ إذ يصبح التكفير وسيلة وحيدة للخروج. ولعل قراءة الإمام النووي لثورة الفقهاء ضد الحجاج تؤكد ذلك، فهو يرى أن الفقهاء لم يخرجوا على الحجاج بسبب فسقه وجوره وإنما نتيجة "لما غيَّر من الشرع وظاهر من الكفر"[1]، لأن الظلم والفسق ليسا سببين كافيين للخروج وليسا من موجباته. لكن هذه القراءة غير الدقيقة للحدث المشار إليه أوقعت بعض شراح الحديث في مشكلة الحكم على المتعين؛ إذ لزم عنها إثبات كفر الحجاج واتخاذه مسوّغاً للخروج عليه، وهي مسألة توسَّع فيها اللآبي وأفرد لها حيزاً لا بأس به في شرحه لصحيح مسلم في "كتاب الإمارة"[2].

ب - المعصية بوصفها قيداً على الطاعة السياسية:

بإسقاط مشروعية الخروج وحصره في حالة الكفر البواح حال القدرة، اتسع نطاق مفهوم الطاعة السياسية. غير أن المعصية ظلت على المستوى النظري قيداً يُعتدُّ به ولا يمكن تخطيه، يقول القرطبي: "إن الأمر إن كان متضمناً معصية كأخذ المال أو القتل أو الضرب بغير حق فلا يطاع في ذلك، ولا ينفذ أمره، ولو أفضى ذلك إلى ضرب المأمور وأخذ ماله؛ إذ ليس دم أحدهما ولا ماله، بأولى من دم الآخر ولا ماله، وكلاهما يحرم شرعاً"[3]؛ وعليه فإن المأمور يجب أن يمتنع عن تنفيذ الأمر المتضمن لمعصية، حتى وإن

---

(1) النووي، **شرح صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج12، ص229.

(2) اللآبي، **إكمال إكمال المعلم**، مرجع سابق، ج6، ص530.

(3) القرطبي، **المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**، مرجع سابق، ج4، ص39.

لحقه ضرر بسبب ذلك، ويقول البغوي: "أن أحداً لا يجب طاعته في قتل مسلم إلا بعد أن يعلم أنه حق إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه لا يأمر إلا بحق ولا يحكم إلا بعدل"[1]، ومع ذلك فإن البغوي ينقل خلافاً في طاعة "ما أمر به الولاة من العقوبات" فيذكر عن بعض العلماء قولهم لا يجوز طاعتهم بتنفيذ أوامرهم حتى يعلم المأمور إنها حق، ورأي آخر يقول بجواز ذلك، والتبعة على الآمر، وهو رأي ينسبه البغوي إلى الشعبي[2].

غير أن المعاصي ليست على درجة واحدة، وهذه المسألة تعرَّض لها القرطبي ورأى فيها إشكالاً، وإن خلص إلى نتيجة مفادها الامتناع عن الطاعة؛ أي كانت المعصية، يقول القرطبي: "فلو أمر بما زجر الشرع عنه زجر تنزيه لا تحريم، فهذا مشكل، والأظهر جواز المخالفة تمسكاً بقوله: "إنما الطاعة في المعروف" وهذا ليس بمعروف إلا أن يخاف على نفسه منه (فله أن يمتثل)"[3].

في كل الأحوال فإن عدم الطاعة في المعصية لا يجب أن تتحول إلى منازعة للإمام، فهي موقف وسط بين الطاعة والخروج، يقول المباركفوري: "سَمْعُ كلام الحاكم وطاعته واجب على كل مسلم، سواء أمره بما يوافق طبعه أو لم يوافقه، بشرط أن لا يأمره بمعصية، فإن أمره بها فلا تجوز طاعته ولكن لا يجوز له محاربة الإمام"[4]، ويقول الشوكاني: "وقد قدمنا أنها قد تواترت

---

(1) البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود. **شرح السنة**، تحقيق: زهير الشاويش وشعيب الأرناؤط، بيروت : المكتب الإسلامي، ط.2، 1983م، ج10، ص45.

(2) المرجع السابق، ص70. لكن هذه المشكلة ظلت محل خلاف بين المحدثين، فهناك من رأى ما قرره القرطبي آنفاً، وهناك من ذهب إلى وجوب الطاعة، لأن التبعة تكون على الآمر، والذين أخذوا بهذا الرأي لم يتوقفوا عند ما يثيره من مشكلات، أقلها تعطيل حديث لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق؛ إذ الحديث واضح في عدم وجوب الطاعة عند المعصية.

(3) القرطبي، **المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**، مرجع سابق، ج4، ص41.

(4) المباركفوري، محمد عبد الرحمن بن بهادر. **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي**، صحيح وإشراف: عبد الوهاب عبد اللطيف، المدينة المنورة: المكتبة السلفية "محمد عبد المحسن الكتبي"، ط.2، 1963م، ج5، ص298.

الأحاديث في النهي عن الخروج على الأئمة ما لم يظهر منهم الكفر البواح أو يتركوا الصلاة، فإذا لم يظهر من الإمام الأول أحد الأمرين لم يجز الخروج عليه وإن بلغ في الظلم أي مبلغ"[1]، وكذلك فإن المعصية لا ينبغي أن تتحول إلى مسوّغ لمنع أداء الحقوق المفترضة للسلطة، يقول القرطبي: "أنه إن عصى الأمراء الله فيكم، ولم يقوموا بحقوقكم، فلا تعصوا الله أنتم فيهم، وقوموا بحقوقهم، فإن الله مجاز كل واحد من الفريقين بما عمل"[2]، وأداء حقوق السلطة لا يرتبط بأداء السلطة لحقوق الرعية، لأن "الطاعة لمن يلي الأمر لا تتوقف على إيصالهم حقوقهم بل عليهم الطاعة ولو منعهم حقهم"[3]، وقد وسَّع بعض العلماء تلك الحقوق لتشمل "الذب عرضاً ونفساً، الاحترام، النصرة له على من بغى عليه"، وحدَّدها البعض في: "الحقوق الواجبة في المال كالزكاة، وفي الأنفس كالخروج إلى الجهاد"[4].

من جهة أخرى فإن عدم الطاعة في المعصية يقابله الطاعة الكاملة في غير المعصية، لأن "الإمام إذا أمر بمندوب أو مباح وجب"[5]، ويرى القرطبي أن الأمر بالطاعة يدخل فيها الطاعة الواجبة والمندوب إليها والأمور الجائزة شرعاً لا فرق في ذلك، وهو هنا يجعل الطاعة واجبة حتى في الأمور الاجتهادية، أو تلك التي تعد محلَّ رأي، بل إن النووي دفع بمبدأ "أطعه في طاعة الله واعصه في معصية الله" إلى مدى بعيد، مستدلاً به على وجوب طاعة المتولين للإمامة بالقهر من غير إجماع ولا عهد[6].

هكذا يبدو أن المعصية تتضمن من جهة تقييداً لمفهوم الطاعة عندما يتعلق الأمر بمعصية الله، في حين تتضمن من جهة أخرى إطلاقاً للمفهوم نفسه

---

(1) الشوكاني، **السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**، مرجع سابق، ج4، ص511.
(2) القرطبي، **المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**، مرجع سابق، ج4، ص55.
(3) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح البخاري**، مرجع سابق، ج16، ص113.
(4) الشوكاني، **نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار**، مرجع سابق، ج7، ص172.
(5) المباركفوري، **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي**، مرجع سابق، ج5، ص298.
(6) النووي، **شرح صحيح مسلم**، مرجع سابق، ج12، ص234.

حينما يتعلق الأمر بالمباحات والمصالح وأمور الرأي والاجتهاد وحقوق الرعية، فعندها تلزم فيها مجتمعة طاعة الحاكم طاعة كاملة، وبذلك يفقد المفهوم في النسق الحديثي قدرته على الضبط والتقييد لمسألة الطاعة السياسية.

ت - الطاعة ومفارقة الجماعة:

الفكرة التي هي محل اتفاق عند المحدثين، أن الممتنع عن طاعة الإمام لا يُعدُّ كافراً وإنما عاصياً، وقد فسرت "الميتة الجاهلية" في الحديث النبوي بأن المقصود بها: "أن يكون حاله في الموت كموت أهل الجاهلية على ضلال وليس له إمام مطاع وليس المراد أنه يموت كافراً بل عاصياً"[1]. وقد ورد النهي عن مفارقة الجماعة في أحاديث عدَّة، لكن هذا النهي يتردد بصفة أساسية بين حديثين وردا بلفظين مختلفين، أحدهما قوله عليه الصلاة والسلام: "من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر عليه، فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات إلا مات ميتة جاهلية" والثاني قوله: "من كره من أميره شيئاً فليصبر، فإنه من خرج من السلطان شبراً مات ميتة جاهلية"، والجماعة والسلطان تردان بالتبادل في الحديثين ما يوحي أن الخروج عن السلطان هو مفارقة للجماعة بالضرورة، وهذا ما ذهب إليه بالفعل الجمع الأكبر من المحدثين والفقهاء، وابن حجر ينقل عن ابن بطال في شرحه لحديث: "من فارق الجماعة شبراً فكأنما خلع ربقة الإسلام من عنقه" قوله: "في الحديث حجة في ترك الخروج على السلطان ولو جار، وقد أجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلب والجهاد معه وأن طاعته خير من الخروج عليه، لما في ذلك من حقن الدماء وتسكين الدهماء، وحجتهم هذا الخبر وغيره مما يساعده، ولم يستثنوا من ذلك إلا إذا وقع من السلطان الكفر الصريح"[2]، أما المفارقة فيذكر ابن حجر أنها: "السعي في حل عقد البيعة التي حصلت لذلك الأمير ولو بأدنى شيء، فكّنى عنها بمقدار الشبر لأن الأخذ في ذلك

(1) الشوكاني، **نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار**، مرجع سابق، ج7، ص171.

(2) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح البخاري**، مرجع سابق، ج16، ص112.

يؤول إلى سفك الدماء بغير حق"[1].

ومفارقة الجماعة حسب هذا الفهم هي: "السعي" في حل عقد البيعة ومخالفته بأدنى شيء، لأن الإمام هو محور الجماعة لا ينفصل عنها ولا تنفصل عنه عدا في حالة "الكفر البواح"، وقد ترتب على ذلك، التشديد على ما اعتبر مجرد سعي في اتجاه خلع الإمام وإن كان جائراً أو متغلباً. وهذا التشديد يظهر في تأويل كلمة "شبر" الواردة في الحديث بأنها كناية عن أي عمل مهما كان هيناً قد يؤدي إلى خلع الإمام، وبذلك نفهم حديث الإمام الشوكاني الذي عدّ كل مسلك يتضمن تثبيطاً وتهييجاً ضد السلطان من "مقدمات الخروج" عليه[2]، لكن دلالة هذا الفهم لا تنحصر في "تحريم الخروج" على السلطان وحسب، وإنما تنسحب على عدم مخالفته من حيث الأصل، لأن تلك المخالفة وإن قل شأنها قد تفضي إلى الخروج.

مع ذلك فلدى اتجاه آخر من العلماء رأي مغاير بخصوص هذه المسألة، يتمثل في أن المراد بمفارقة الجماعة في الأحاديث المشار إليها سابقاً، ليس مفارقة السلطان من حيث هو سلطان كيفما اتفق، وإنما من حيث هو سلطان يعبّر عن الجماعة وعن اختيارها الجمعي القائم على الرضا، فالشاطبي يرى أن الجماعة المقصودة في الحديث إنما هي جماعة المسلمين عموماً "السواد الأعظم"، يقول الشاطبي في "الاعتصام": "وأما الجماعة التي إذا اجتمعت على الرضا بتقديم أمير كان المفارق لها ميتاً ميتة جاهلية، فهي الجماعة التي وصفها أبو مسعود الأنصاري، وهم معظم الناس وكافتهم من أهل العلم والدين وغيرهم، وهم السواد الأعظم"[3]،ثم يقول: "وحاصله: أن الجماعة راجعة إلى الاجتماع على الإمام الموافق للكتاب والسنة، وذلك ظاهر في أن الاجتماع على غير سنة خارج عن معنى الجماعة المذكور في الأحاديث

---

(1) المرجع السابق، نفس الموضع.
(2) الشوكاني، **السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**، مرجع سابق، ج4، ص520.
(3) الشاطبي، **الاعتصام**، مرجع سابق، ج2، ص264.

المذكورة"[1].

إن مفارقة السلطان تكون مفارقة للجماعة من حيث أنها خروج على ما اتفق عليه السواد الأعظم من الجماعة عن رضا واختيار لا أكثر، وعلى هذا تعاضدت أحاديث أُخر، كحديث: "من أتاكم، وأمركم جمِيع، على رجلٍ واحِدٍ، يريد أن يشق عصاكم، أو يفرق جماعتكم، فاقتلوه"[2]، ويترتب على ذلك أن السلطان ما لم يكن محل اتفاق الجماعة لم يكن الخروج عليه خروجاً عنها، وابن الأمير الصنعاني يقدم تحديداً وافياً لمعنى الجماعة في شرحه لحديث: "من خرج عن الطاعة وفارق الجماعة ومات فميتته جاهلية" حيث يقول: "قوله عن الطاعة؛ أي طاعة الخليفة الذي وقع الاجتماع عليه" و"وقوله (فارق الجماعة)؛ أي خرج عن الجماعة الذين اتفقوا على طاعة إمام انتظم به شملهم، واجتمعت به كلمتهم، وحاطهم عن عدوهم"[3]، ثم يرى بعد ذلك أن المفارقة ما لم تصاحبها أعمال قتالية موجهة ضد الجماعة فليس في الحديث ما يسوغ قتال المفارقين للجماعة: "وفي الحديث دليل على أنه إذا فارق أحد الجماعة ولم يخرج عليهم ولا قاتلهم أن لا نقاتله لنرده إلى الجماعة ويذعن للإمام بالطاعة، بل نخليه وشأنه، لأنه لم يأمر ﷺ بقتاله، بل أخبر عن حال موته وأنه كأهل الجاهلية، ولا يخرج بذلك عن الإسلام [...] فدل على أن الخلاف على الإمام لا يوجب قتال من خالفه"[4]. ويفهم مما ذكره الصنعاني أن مخالفة الإمام وعدم طاعته ليست سبباً كافياً لقتال المخالف، وهنا نلحظ ملمحاً عميقاً لحرية الرأي السياسي يتمثل في عدم

---

(1) المرجع السابق، ص265.

(2) سبق تخريجه ص135.

(3) ابن الأمير الصنعاني، **سبل السلام في شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام**، مرجع سابق، ج3، ص522.

(4) المرجع السابق، ج3، ص522. ويفرق ابن الأمير بين الخروج بغرض تفريق أمر الأمة، والخروج بغرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيقول: "..وأما من غرضه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع حصول شرائطهما في ظنه فإنه فاعل لواجب فليس بداخل تحت هذه الأحاديث". انظر:
- ابن الأمير الصنعاني، **منحة الغفار على ضوء النهار**، مرجع سابق، ص2493.

إجبار المخالف على طاعة السلطة السياسية ما لم تتحول مخالفته إلى فعل قتالي موجه ضد الجماعة نفسها.

أما اللآبي فنلمس لديه تمييزاً أوضح بين مفارقة الجماعة وبين عدم طاعة الإمام أو الخروج عليه، فمن يمتنع عن طاعة الإمام لا يكون بالضرورة مفارقاً للجماعة وشاقاً لعصاها، وفي شرحه لحديث من خرج من الطاعة وفارق الجماعة يقول: "قلت يعني فعل الأمرين، لأن المراد بمفارقة الجماعة شقّ عصا المسلمين وهو أخص من الخروج عن الطاعة، لأنه قد يخرج عنها من لا يشق عصا"، ثم يقول: "غايتهم أنهم عصاة [أي الخارجين] إلا أنهم لم يشقوا عصا، وإذا دعا الإمام إلى قتالهم، فإن كان لإقامة حق وجبت طاعته وإلا لم تجب"[1].

ث - طاعة الجائر:

تبين مما سبق أن غالبية المحدثين يرون طاعة الحاكم فرضاً واجباً وإن كان جائراً أو فاسقاً أو متغلباً[2]، ويترتب على ذلك تحريم الخروج عليه، وطاعته في غير المعصية، والصبر عليه عند المعصية، وأداء الحقوق إليه، ونشير هنا إلى أن فكرة عدم طاعة السلطة في المعصية لم تأخذ نصيباً كبيراً من النقاش، واكتفى علماء الحديث بتقريرها فقط، فمن غير الواضح كيف يمكن للمجتمع عدم طاعة السلطة السياسية في المعصية إذا كان يقر ابتداءً بحكم الجائر والفاسق، لأن حكم الجائر يكون مدعاة لحصول الكثير من المعاصي وتكرارها وشيوعها بين الناس، ولهذا فإن تجنب تلك المعاصي من الناحية

---

(1) اللآبي، **إكمال إكمال المعلم**، مرجع سابق، ج6، ص557.

(2) لم يكتف بعض علماء الحديث بالواقع التاريخي والخشية من الفتن لتبرير طاعة السلطة الجائرة، فتعرضت بعض الأحاديث النبوية للتأويل بغرض استخدامها دليلاً على جواز طاعة الجائر، من ذلك تفسير القاضي عياض لحديث" .. وإن كان عبداً حبشياً يقودكم بكتاب الله" فقد ذكر في شرح الحديث: "أي بالإسلام وحكم كتاب الله وإن جار"، انظر:
- ابن عياض، **إكمال المعلم في فوائد مسلم**، مرجع سابق، ج6، ص265.

العملية مسألة صعبة المنال، وهذا الأمر نلتمسه من إشارة ابن حجر في قوله: "فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة؛ أي لا يجب ذلك بل يحرم على من كان قادراً على الامتناع"[1]، وهو يوضح أن هناك من يكون قادراً على الامتناع عن الطاعة في المعصية ومن لا يمتلك تلك القدرة، وبذلك فإن المعصية بوصفها قيداً على طاعة الجائر تفقد من الناحية العملية الكثير من تأثيرها، لأن حكم الجائر يكون محفوفاً بالمعاصي ويؤدي إلى تزيينها للناس.

في السياق نفسه نجد الكثير من الإرباك عند محاولة توصيف حكم الجائر، بحيث ينحو البعض إلى خلع مواصفات معينة على حكم الجائر تقترب به من دائرة العدل، لينحصر الجور في دائرة الاستئثار الفردي ببعض الحقوق، فابن عبد البر يقول بعد أن يؤكد وجوب الصبر على أئمة الجور: "وكل إمام يقيم الجمعة والعيد ويجاهد العدو ويقيم الحدود على أهل العداء وينصف الناس من مظالمهم بعضهم لبعض وتسكن له الدهماء وتأمن به السبل، فواجب طاعته في كل ما يأمر به من الصلاح أو من المباح"[2]. والتوصيف الذي يتخلل عبارة ابن عبد البر السابقة يفتح الحدود بين حكم الجور وحكم العدل، بحيث يغدو منطقياً منح الطاعة للجائر إذا كان يقوم بكل تلك الوظائف.

إن إحدى المشكلات التي واجهت مفهوم الطاعة في النسق الحديثي هي عدم تعريف حكم الجور وتحديد ملامحه، فالجائر يحكم بالشريعة، ويجاهد العدو، ويحقق الأمن، ويسمح بإنصاف المظلومين، أما وصفه بأنه جائر فأساسه استئثاره بالسلطة واختصاصه نفسه ببعض الحقوق من دون الناس، وعدم إنصاف الناس من نفسه وخاصته، وتجاوز بعض صلاحياته (ضرب الظهر وأخذ المال)، وبقدر ما يحدثه هذا الغموض في مفهوم الجور من مشكلات تتمثل في تمييع مفهوم العدالة، والتشويش عليه، فإن هناك إمكانية للقول بأن مفهوم الجور الذي بنى عليه علماء الحديث آراءهم في وجوب طاعة الجائر كان له مواصفات معينة تبتعد به عن معنى الظلم

---

(1) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح البخاري**، مرجع سابق، ج16، ص240.

(2) ابن عبد البر، **التمهيد**، مرجع سابق، ج23، ص279.

الشامل[1]، الذي يتحدد بظلم الفرد بأخذ حقوقه، وظلم الشريعة بإقصائها، وظلم المجتمع بموالاة أعدائه، وهذا الفهم يتماشى مع ما كان عليه الحال في العصور الأولى حيث كان الاستئثار يمثل قمة الجور[2]، وهو ما يجعل من الأهمية بمكان أخذ مفهوم الجور بمواصفاته العامة تلك بالحسبان عند التعرض لمسألة طاعة الجائر، في النسق الحديثي على وجه الخصوص.

ثانياً: الطاعة السياسية في نسقي الآداب والأحكام السلطانية

1 - الطاعة السياسية في نسق الآداب السلطانية

أ - من الكتابة الديوانية إلى الآداب السلطانية:

ينظر إلى الكتابة الديوانية على أنها تمثل جزءاً من خبرة البناء التنظيمي للدولة في فترة مبكرة من التاريخ الإسلامي، فقد ارتبط هذا النوع من الكتابة بظهور طبقة من الكتَّاب نشأت في إطار التوجه العام نحو التنظيم القانوني لشؤون الدولة المالية والإدارية، ابتداءً من أواخر العصر الأموي، ومن أبرز المهام التي أسندت إلى الكتَّاب -الذين ينحدر غالبيتهم من أصول فارسية-

---

(1) عند مناقشة مسألة جواز التقلّد من الجائر؛ أي تولي المناصب العامة وخاصة القضاء أجاز الزيلعي التقلد من الجائر، لأن التابعين تقلدوا من الحجاج وكان جائراً، لكنه اشترط أن يمكن الحاكم الجائر المتولي لمنصب القضاء من القضاء بالعدل " لأن المقصود لا يحصل بالتقلد بخلاف ما إذا كان يمكنه"، وهذا يعني أن الحاكم الجائر - بمفهوم بعض أهل الحديث- لا يتدخل في أحكام القضاء. انظر:
- الزيلعي، جمال الدين أبو محمد الحنفي. **نصب الراية لأحاديث الهداية**، اعتنى به: أيمن صالح شعبان، القاهرة: دار الحديث، ط1، 1995م، ج5، ص47-48 .

وذكر ابن الوزير أن إمام الزيدية المؤيد بالله كان يرى جواز أخذ ولاية القضاء من أئمة الجور. انظر:
- ابن الوزير، **الثغر الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم**، مرجع سابق، ص43.

(2) جاء في مجموع الإمام زيد قوله: "إذا استأثر (الإمام) فهو جائر، وإذا أنزل نفسه منزلة رجل من المسلمين فهو عادل". انظر:
- ابن علي، زيد. **مسند الإمام زيد**، جمعه: عبد العزيز بن إسحاق البغدادي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1981م، ص322.

تحرير المكاتبات والمراسلات الرسمية وتوثيقها، بفعل إجادتهم للكتابة في وسط عربي يفتقر إلى تلك المهارة[1].

من جهة أخرى فإن التحديات السياسية التي واجهت النظامين: الأموي ثم العباسي، والمتمثلة في اتساع رقعة الخارجين على السلطة الأموية أواخر عهدها، وجهود النظام العباسي في ترسيخ سلطته بعد ذلك، فرضت على النظامين الاستعانة بنوعية خاصة من الكتَّاب المثقفين ثقافة سياسية واسعة، ومنحهم وضعاً استشارياً خاصاً بغية إثراء تجربة النظامين في مواجهة المشكلات السياسية وإدارتها. وقد تمكن بعض أولئك الكتَّاب كعبد الحميد بن يحيى، وعبد الله بن المقفع من إثبات حضور سياسي مميز، كان من أهم أدواته توظيف التراث السياسي الفارسي ووضعه في خدمة الحكم، وبذلك فقد تجاوزت مهام الكتَّاب الشأن الإداري لتمتد إلى المساعدة في التدبير السلطاني وتحديد التوجهات العامة للدولة، وليقوم "الكاتب" بدور محوري ضمن منظومة الحكم، فقد بات يمثل "العقل المفكر" الذي يقع عليه عبء الحفاظ على دوام النظام واستقراره.

وتكشف تجربة عبد الحميد بن يحيى (قتل سنة 132هـ) كاتب مروان ابن محمد آخر الحكام الأمويين عن حدود وطبيعة الدور الذي ارتبط بهذه الفئة من الكتاب، ففي رسالة تأسيسية وجهها عبد الحميد الكاتب لنظرائه من الكتّاب خاطبهم فيها بالقول: "بكم تنتظم للخلافة محاسنها، وتستقيم أمورها، وبنصائحكم يصلح الله للخلق سلطانهم ويعمر بلدانهم، لا يستغني الملك عنكم ولا يوجد كاف إلا منكم، فموقعكم من الملوك موقع أسماعهم التي بها يسمعون، وأبصارهم التي بها يبصرون، وألسنتهم التي بها ينطقون، وأيديهم التي بها يبطشون"[2].

---

(1) أمين، أحمد. **ضحى الإسلام**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط.7، (د.ت.)، ج1، ص167.

(2) الكاتب، عبد الحميد. **رسالة الى الكتاب**، ضمن: علي، محمد كرد. **رسائل البلغاء**، القاهرة: دار الكتب العربية الكبرى، 1913م، ص172.

تظهر هذه الرسالة التي تشكل قمة الوعي المهني لفئة من الكتاب المثقفين ثقافة عالمة ومنفتحة على ضروب من الثقافات العالمية وبخاصّة الفارسية، أهمية دور تلك الفئة في الحياة السياسية وخطورتها، وسواء كان هذا الدور فعلياً أم افتراضياً، فإنه يعكس في واقع الأمر الأفق المعرفي والسياسي الواسع للكتابة الديوانية، وامتلاكها لآليات الإنتاج الفكري والمعرفي المباشر كما سيتبلور في مرحلة لاحقة، ويفصح عن الموقع المحوري للكتّاب في البناء السياسي والتنظيمي للدولة، فالكاتب يحتل منزلة السمع والبصر واللسان واليد من الحاكم، أو هكذا يجب أن تكون صورة العلاقة بين الحاكم والكاتب في تصور عبد الحميد الكاتب المؤسس الفعلي لهذا الفن.

إن التناول المنهجي للكتابة الديوانية يقتضي التعامل مع رسالة عبد الحميد الكاتب بوصفها نصاً مؤسساً يسمح -إلى حد بعيد- بفهم بنية هذا اللون من المعرفة السياسية، وتفسير بعض معطياته وتناقضاته في آن، فالرسالة ترسم مستقبل الكتابة السياسية في لحظة مبكرة من نشأتها، وتحدد معالمها وأهدافها ووظائفها بوضوح متناهٍ، والكلمة المفتاحية لكل ذلك هي: "إصلاح أحوال الملك"، لكن الإصلاح -كما سيتضح فيما بعد- لا يتخذ بعداً اجتماعياً شمولياً يتعلق بإصلاح المجتمع كهدف رئيس؛ إذ الغاية منه هي "تحصين المملكة" والحفاظ على استقامة أمورها في المقام الأول.

أما السبيل إلى الإصلاح فهو النصح، لكن تأثير النصح يرتبط بالتقرب إلى الملك، وهذا التقرب لا يتحقق إلا عبر إيجاد حالة من التماهي بالملك، بحيث يكون الكاتب أشد حرصاً على الملك من الملك نفسه، وهذا ما يمثل جوهر الحس الوظيفي لدى فئة الكتاب، ويجد تجسيده العملي في الولاء المطلق للسلطان مهما اتسعت حدود الكتابة السلطانية، أو تنوعت أدواتها المعرفية، أو تعددت اتجاهات الدعوة إلى الإصلاح.

لم تكن وظيفة الكتابة الديوانية إذن وظيفة إدارية بروتوكولية في نظر فئة الكتَّاب على الأقل، فقد كان أولئك الكتاب على وعي تام بحدود صنعتهم وأفقها المعرفي، وإن حافظوا على سلوكهم الإداري بكونهم موظفين حكوميين. ومن الطبيعي أن ينبثق عن ذلك النوع من الكتابات الرسمية، لون

أدبي رفيع ذو مضامين وأبعاد سياسية واضحة، لتتحول الكتابة الديوانية إلى أدب سلطاني راح يكتسب شرعية الوجود في الحقل المعرفي الإسلامي، ويجذب إليه عشرات "الكتاب" من فقهاء وفلاسفة ومتكلمين[1]، موضوعه الأساس "السياسات والآداب التي ينتفع بها في الحوادث الواقعة، والوقائع الحادثة، وفي سياسة الرعية وتحصين المملكة، وفي إصلاح الأخلاق والسيرة"[2].

أما كيف حدث ذلك التحول، فقد سبقت الإشارة إلى أن الكتابة الديوانية تضمنت منذ البداية عناصر تطورها الذاتي بوصفها نوعاً من المعرفة السياسية الواقعية، وقد ساهمت مجموعة من العوامل في إنجاز ذلك التحول، أهمها عاملان:

الأول: ثقة الحكام بالكتّاب وحاجتهم إليهم بسبب ضمور تقاليد إدارة الدولة لدى الحكام وضعف خبرتهم السياسية، خاصة في الأحوال التي كانت تمثل تهديداً لاستمرار الدولة واستقرارها، كما هو واضح من عهد مروان بن محمد إلى ابنه عبد الله عند خروجه لقتال الخوارج والذي كتبه عبد الحميد الكاتب وأودعه نصائح ثمينة في إدارة الحكم والحفاظ عليه[3].

الثاني: استقواء الكتَّاب بالنفوذ الفارسي الذي أصبح له تأثير واسع منذ إنشاء الدولة العباسية، الأمر الذي جعل الكتَّاب الذين ينتمون إلى العنصر الفارسي أكثر قدرة وجرأة في تبني أفكار نقدية تتعلق بالدولة وطريقة إدارتها

---

(1) توجد بعض الأحاديث التي تشجع في مضمونها على مهنة الكتابة الديوانية، وتسند الشرعية السياسية والوظيفية للكتّاب، دون معرفة مدى صحتها، وعلاقة الكتّاب بها، ومنها "الحديث" الذي ذكره ابن قتيبة في عيون الأخبار: "إن لله حراساً فحراسه في السماء الملائكة، وحراسه في الأرض الذين يأخذون الديوان". انظر:
- الدينوري، **عيون الأخبار**، مرجع سابق، ج1، ص2.

(2) ابن الطقطقى، أبو جعفر محمد بن علي بن طباطبا. **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**، بيروت: دار صادر، 1966م، ص2.

(3) الكاتب، عبد الحميد. **رسالة عبد الحميد الكاتب في نصيحة ولي العهد**، ضمن: علي، **رسائل البلغاء**، مرجع سابق، ص139-164.

كما هو الحال لدى عبد الله بن المقفع(106- 145هـ)[1].

ويمكن الحديث عن بعدين متكاملين في شخصية "الكاتب" يحددان منهجيته وأدواته في التعامل مع الواقع السياسي، فهو في تسخيره طاقته السياسية ومهاراته الفنية والإدارية لخدمة السلطان، فإنه يوظف ثقافته الواسعة ومعارفه المتنوعة من قصص وحكم وأمثال وأقوال، لتناول أحوال المملكة برؤية لا تخلو من النقد المباشر والقاسي في بعض الأحيان، وهذا الأمر وإن كان لا يسقط حقيقة الدور التنظيري للكاتب، فإنه يكسب الكتابة السلطانية طابعاً أخلاقياً، يفسِّر حالة القلق الدائمة التي كان يعبر عنها الكاتب حيال علاقته بالسلطان والخوف من تقلبات تلك العلاقة.

إن من المهم التذكير بأن الكتّاب -نقصد بالتحديد الرواد منهم كعبد الحميد بن يحيى وعبد الله بن المقفع- كانوا يشكّلون نوعاً من الصفوة المثقفة المطلعة على تراث الحكم الفارسي، بما كان يمثله من قيمة سياسية للحكام المسلمين في ذلك العصر، الأمر الذي منحهم مكانة طليعية وغير مسبوقة في بلاط السلاطين، لذلك فإن الاحتواء السلطاني للكتّاب لم يكن ليلغي "الذاتية الفكرية" والنزعة النقدية التي نمت لديهم بسبب شعورهم بالتميز المعرفي، ناهيك عن ثقلهم السياسي، وبالتالي فإن فهم نتاج الآداب السلطانية، يتوقف على فهم العلاقة التبادلية بين الحس الوظيفي للكتاب والثقافة الواسعة والنزعة النقدية في التفكير، فالحس الوظيفي شكّل حدود الآداب السلطانية وسقفها السياسي، أما الثقافة الواسعة فقد كانت أساساً في التحول من وظيفة الكتابة الديوانية البروتوكولية إلى الإنتاج الفكري ذي الطابع النقدي الإصلاحي، وهذا التكامل طبع الآداب السلطانية بطابع خاص جمع بين توسيع فكرة الطاعة وتثبيتها في المجتمع السلطاني، والدعوة لإصلاح أحوال السلطان، فالتركيز على الطاعة المطلقة بالمعنى السياسي تعبير عن قوة الحضور السلطاني في بنية الآداب السلطانية، أما الدعوة إلى الإصلاح فهي

---

(1) ابن قينة، عمر. **الرؤية الفكرية في الحاكم والرعية لدى ابن المقفع وابن العنابي والكواكبي**، عمان: دار أسامة للنشر والتوزيع، 2000م، ص15.

نوع من الممارسة الفكرية العقلانية المرشدة لتصرفات السلطان وسلوكاته بهدف جعله مطاعاً.

ب - صورة المقام السلطاني:

اهتمت الآداب السلطانية برسم صورة إيحائية وملغزة للمقام السلطاني، بحيث يبدو فيها بنية مركبة من خليط من القيم المتضاربة، والعناصر المتنافرة، التي تتطلب الإحاطة بها أو معرفة أوجه تكاملها تأسيس نوع من الصلة الروحية بين الرعية والسلطان؛ أي جعل العلاقة بين الطرفين علاقة مجردة وغير مباشرة تتم عبر وسائط روحية تتمثل في القيم المجردة، التي اختص بها المقام السلطاني من عفوٍ وتواضع وشفقة وحكمة وبطش ورهبة. فهذه المفردات التي تبدو متناقضة تشكل مفاتيح العلاقة بين الرعية والسلطان، وعدم إيمان الرعية بتلك القيم يحرمها من إدراك "الحكمة السلطانية" ويعد سبباً كافياً لعدم أهليتها للتمتع بمنافع السلطان. ويؤطر الطرطوشي(ت520هـ) تلك العلاقة عبر تشبيهه السلطان بالغيث والرياح، والشتاء والصيف، والليل والنهار، فهذه الظواهر الطبيعية تمثل جانبي الرحمة والعذاب، لكن النفع والخير هو الغالب عليها، لذلك فإن تحصيل منافعها سبيله الصبر على مضارّها، وإدراك الحكمة المنشِئة لها، وهذا ما ينطبق بالتحديد على السلطان، يقول الطرطوشي فيما ينسبه إلى حكماء العرب والعجم: "مثل مضار السلطان في جنب منافعه مثل الغيث الذي هو سقيا الله تعالى، وبركات السماء وحياة الأرض ومن عليها، وقد يتأذى به المسافر ويتداعى له البنيان وتكون فيه الصواعق، وتدر سيوله فيهلك الناس والدواب والذخائر، ويموج له البحر فتشتد بليته على أهله، ولا يمنع ذلك الخلق إذا نظروا إلى آثار رحمة الله في الأرض التي أحيا والنبات الذي أخرج، والرزق الذي بسط والرحمة التي نشر أن يعظموا نعمة الله ويشكروها"[1].

---

(1) الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد. **سراج الملوك**، تحقيق: جعفر البياتي، لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 1990م، ص34.

ثم يقول في الباب الثامن الذي عقده للحديث عن منافع السلطان ومضاره في كتابه "سراج الملوك": "ومثاله أيضاً مثل الشتاء والصيف اللذين جعل الله تعالى حرهما وبردهما صلاحاً للحرث والنسل، ونتاجاً للأنعام والثمر يجمعها البرد بإذن الله تعالى ويخرجها الحر بإذن الله تعالى، فتصبح على اعتدال إلى غير ذلك من منافعهما، وقد يكون الأذى في حرهما وبردهما وشمسهما وزمهريرهما، وهما مع ذلك لا ينسبان إلا إلى الصلاح والخير وقد غمر صلاحُهما أذيتَهما"[1].

يظهر هذان النصان -وغيرهما- المساق اللاتاريخي الذي ينقل الفكر السلطاني إليه العلاقة بين الحاكم والرعية، حيث تنتظم تلك العلاقة في إطار تصوري لا يخضع لمحددات العلاقة السياسية كالبيعة، والاختيار، والشورى ولا يستجيب لها. والملاحظ أن الفكر السلطاني لا يقوم بأية محاولة لإخفاء الوجه الآخر للسلطان، المنافي أخلاقياً لخصال الخير التي تلحّ عليها بعض مصنفاته، لأن الهدف هو إظهار جوانب اللين والشدة وسوقها في إطار حكمة إلهية اقتضت اجتماع الخير والشر على أنه من طبيعة السلطان، كما هو حال الطبيعة تماماً. ويبدو واضحاً وجود أغراض سياسية وراء هذه الممارسة التنظيرية الواقعية؛ إذ تقتضي هيبة السلطان الإبقاء على "جانب الشر" في المقام السلطاني بهدف تحصين السلطنة من "أطماع الرعية" وردع الخارجين عنها، يقول ابن أبي الربيع (ت272هـ) في إحدى نصائحه للسلطان: "ويجب أن لا يخلي الرعية من وعد ووعيد وإيقاع وإنجاز ورجاء وخوف"[2].

من جهة أخرى فإن السلطان لا يوضع ضمن مراتبية اجتماعية محددة، تبدأ بالسلطان وتنتهي بالرعية مروراً بالعسكر والتجار ورجال الدين كما هو الحال في بعض الأدبيات السياسية العالمية ومنها الفارسية، فالمقام السلطاني

---

(1) المرجع السابق، ص35.

(2) ابن أبي الربيع، شهاب الدين أحمد بن محمد. **سلوك المالك في تدبير الممالك**، تحقيق: عارف أحمد عبد الغني، دمشق: دار كنان، (د.ت.)، ص98.

مقام متعال وخارج عن أي بناء تراتبية، لأن "منزلة السلطان من الرعية هي منزلة الروح من الجسد"[1]، وإمعاناً في تأكيد هذه الصورة يستعين الطرطوشي بصور وتعبيرات تكشف عن حقيقة المقام السلطاني في تصوره؛ إذ يرى أن "السلطان من حجج الله على وجوده وعلاماته على توحيده"[2]، وهذا التوصيف قائم على المقولة ذات الرواج الواسع في الآداب السلطانية وهي: "السلطان ظل الله على الأرض"، وهي مقولة اضطربت الآداب السلطانية كثيراً في نسبتها، فتارة تقدمها منسوبة إلى الرسول عليه الصلاة والسلام كما هو الحال عند الطرطوشي وابن رضوان المالقي، وتارة أخرى تنسبها إلى بعض الحكماء، أو تقدمها مهملة دون مصدر. وفي كل الأحوال فإن سريان هذه المقولة وما يتأسس عليها من مدركات، يوحي بالطابع الروحاني الذي يحظى به المقام السلطاني ويؤكده، ويمكن الإشارة في هذا المقام إلى المقترح الذي قدمه ابن الطقطقي من وجوب أن يكون للملك دعوات خاصة يناجي بها ربه، وهي "دعوات تليق بالملوك لا تصلح للعوام"، و"الدعاء الملكي"[3] الذي اقترحه ابن الطقطقى لافتاً بأن أحداً لم يتنبه إليه من قبل يجسد ذلك؛ إذ يتجاوز العلاقة الضميرية الخاصة بين الملك وبين الله عز وجل، ليصمم نوعاً من العلاقة الغريبة طرفاها الله والملك من جهة والرعية من جهة ثانية.

ويبدو من المهم التعريج على قضية التفرد والاستبداد بالرأي، لكونها إحدى خصائص المقام السلطاني، فهذا المقام يتسم بطبيعته بالتفرد لأن

---

(1) الطرطوشي، **سراج الملوك**، مرجع سابق، ص35.

(2) المرجع السابق، ص34.

(3) نصه "اللهم إني أبرأ إليك من حولي وقوتي، وألجأ إلى حولك وقوتك، أحمدك على أن أوجدتني من العدم، وفضلتني على كثير من الأمم، وجعلت في يدي زمام خلقك، واستخلفتني على أرضك، اللهم فخذ بيدي في المضايق، واكشف لي وجوه الحقائق، ووفقني لما تحب، واعصمني من الزلل، ولا تسلب عني ستر إحسانك، وقني مصارع السوء، واكفني كيد الحساد، وشماتة الأضداد، والطف بي في سائر متصرفاتي، واكفني من جميع جهاتي، يا أرحم الراحمين". انظر:
- ابن الطقطقي، **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**، مرجع سابق، ص14.

"الملك متى وقع فيه الاشتراك فسد"[1]، ويبرر ابن أبي الربيع هذا التفرد بأن: "كثرة الرؤساء تفسد السياسة" لذلك احتاجت المدينة إلى أن يكون لها رئيس واحد "وأن يكون سائر من ينصب لتمام التأثير والسياسة أعواناً سامعين مطيعين منفذين لما يصدر عن أمره حتى يكونوا كالأعضاء له ليستعملهم كيف شاء"[2]، ويدفع الطرطوشي بهذه الصورة إلى أبعد مدى باستخدام آلية التقابل بين السلطان والآلهة فيقول: "وكما لا يستقيم سلطانان في بلد واحد لا يستقيم إلهان في عالم واحد، والعالم بأسره في سلطان الله تعالى كالبلد الواحد في يد سلطان الأرض"[3].

إن إدخال السلطان والإله في نوع من العلاقة التماثلية، وإن كان غرضه التأكيد على محورية الموقع السياسي للسلطان، يفتح الباب على مصراعيه لإضفاء عناصر التبجيل والتقديس والتعظيم التي أصبحت ملازمة لذلك الموقع في الذهنية العامة، ويتأكد ذلك في مجتمع يشكل خطاب الروح مصدر ثقافته. والملاحظ أن مثل هذه الصورة في توصيف المقام السلطاني لا نكاد نعثر عليها لدى المتقدمين من المشتغلين بالآداب السلطانية، فالطرطوشي هو نموذج للفقيه الكاتب -بالمعنى غير التقني- الذي تمكّن من الترويج لهذه الصورة بتلك الجرأة والغزارة في الوصف، ومن المعلوم أن الطرطوشي هو فقيه مالكي عاش في القرن السادس الهجري، وهذا يفتح سؤالاً عميقاً، عمّا إذا كانت هذه الصورة للمقام السلطاني قارَّة ومضمرة في الآداب السلطانية والكتابة الديوانية منذ انطلاقتها، أم أنها وجدت لاحقاً نتيجة للمسار الذي اتخذته الآداب السلطانية في تطورها؟

ما تجدر ملاحظته هو أن مطالعة "رسائل" أوائل الكتَّاب كعبد الحميد الكاتب وعبد الله بن المقفع لا تشير إلى ما يتضمن تلك الصورة القائمة على التوصيف الروحي والإيحائي للسلطان على النحو الذي نجده عند الطرطوشي

---

(1) المرجع السابق، ص34.

(2) ابن أبي الربيع، **سلوك المالك في تدبير الممالك**، مرجع سابق، ص93.

(3) الطرطوشي، **سراج الملوك**، مرجع سابق، ص34.

وغيره من المتأخرين، فالدرة اليتيمة لابن المقفع التي عدّها المؤرخون رسالة في طاعة السلطان لا تشير إلى أي من الصور التي أودعها مفكرو الآداب السلطانية من المتأخرين كتبهم ومصنفاتهم، ولعل ما يفسر ذلك هو أن معظم الكتّاب الأوائل كانوا من أصول فارسية، وكان بعضهم حديث عهد بالإسلام -كابن المقفع الذي أسلم قبل مقتله بحوالي سبع سنوات فقط- وبالتالي فإن الإفصاح عن مثل تلك الصورة التقابلية بين الإله والسلطان لم يكن عملاً مأموناً، لكونه يمثل مخاطرة لا يحتمل الكاتب عواقبها على الصعيدين الشخصي والمعرفي.

وبتقديرنا فإن حالة السيولة في الألفاظ والصور والرموز التي تحشد عادة بكثافة عند الحديث عن المقام السلطاني وطبيعته غير السياسية في عرف المتأخرين، ارتبطت بعدم قدرة الآداب السلطانية على اكتساب طابع علمي يسمح بوجود قدر من الضبط المنهجي لمقولاتها ومصطلحاتها، فالآداب السلطانية شكلت حقلاً مفتوحاً لأنشطة معرفية متنوعة: فقهي -تاريخي- حِكمي، استخدمت فيه وسائل شتى في "الإقناع السياسي" من أجل تحقيق غاية واحدة هي إصلاح الأخلاق السياسية وتحديداً "أخلاق الملوك"، وهذا الهدف الأخلاقي[1] يوفر للمشتغل في هذا الحقل مساحة واسعة يمكنه فيها استخدام أدوات رمزية وإيحائية متنوعة في الوصف والوعظ والنصح والترغيب والإقناع، وهي أدوات موظفة توظيفاً سياسياً، بحيث ينظر إليها جميعاً من زاوية تأثيرها المتوقع وليس من زاوية الصحة والثبوت، ولا يراعى فيها تقاليد علمية واضحة في التأليف والعرض والتوثيق[2].

---

(1) يحدده الطرطوشي بأنه "منع السلاطين من الظلم، وردهم إلى الحلم، وصدهم عن الأذية، وإثارة عطفهم على الرعية".

(2) من المهم ملاحظة أن موضوع الآداب السلطانية هو "فن الحكم" وليس العلم السياسي فـ "الكلام على أصل الملك وحقيقته وانقسامه إلى رياسات دينية ودنيوية، من خلافة وسلطنة وإمارة وولاية، وما كان من ذلك على وجه الشرع وما لم يكن، ومذهب أصحاب الآراء في الإمامة" هو خارج نطاق اهتمام الآداب السلطانية. انظر:

- ابن الطقطقي، **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**، مرجع سابق، =

ت - تأطير مفهوم الطاعة السياسية: نموذج ابن المقفع:

تكتسي مناقشة ابن المقفع لمسألة الطاعة طابعاً عقلانياً، لكن بعض العبارات التي يستخدمها توحي بالاعتماد على تراث سابق في مناقشة هذه المسألة، فهو يكرر عبارات "سمعنا فريقاً من الناس يقولون"، و"سمعنا آخرين يقولون"، ثم يقول في الرأي الذي يميل إليه "وقال أهل الفضل والصواب"، وإذا كانت تلك العبارات تشير إلى استيعاب ابن المقفع لآراء أهل عصره والسابقين عليه، فإنها على المستوى المنهجي تشير إلى الآلية التي استخدمها في تأطير مفهوم الطاعة السياسية، برسم حدوده وتعيين الأفق العام لحركته، وهي آلية الوصل والفصل المنهجي؛ أي إنتاج فكرة جديدة ووضعها في سياق ما هو معروف من الأفكار، ثم إعادة إنتاج ذات الفكرة في مرحلة تكون فيها قادرة على الحياة بمفردها، لذلك نراه يصل مفهومه للطاعة -مرحلياً- برأي من يسميهم "أهل الفضل والصواب" ثم في مرحلة لاحقة يحدث نوعاً من الفصل التدريجي مع ذلك الرأي ليخلص بالنتيجة إلى مفهومه الخاص للطاعة السياسية المتمثل بـ "طاعة الإمام فيما لا يطاع فيه غيره".

إن من الأهمية بمكان التعرف على نقطة الارتكاز التي شكلت منطلقاً

= ص9-10. لذلك فإن الآداب السلطانية لا تخضع لمنطق العلم من حيث التعليل والتفسير والبرهنة وتقديم الحجج والأدلة، وكذلك فإن أتساع دائرة الاستشهاد لتشمل تراث الأمم والشعوب في "سيرة العدل وحسن السياسة" -كما يذكر الطرطوشي- وفر مادة غزيرة للآداب السلطانية، لكنها في الوقت ذاته غير دقيقة، وقد ظلت تلك المادة قابلة للزيادة والتأليف على منوالها، مشكلة حالة أقرب ما تكون إلى الفوضى في الاستشهاد، وعدم الدقة في نسبة الأقوال إلى أصحابها، والاتجاه إلى تكثير الحكم والأمثال والأشعار دون رابط موضوعي، وتوليد القصص بعضها من بعض، وهذه المرونة الشديدة تفسر الإقبال الكبير على التأليف في هذا الحقل، وتفسر حالة التكرار للعبارات والأوصاف والصور المبثوثة في الآداب السلطانية في مرحلة متقدمة من تطورها، وفي تقديرينا فإن الفقهاء المشتغلين بالتصنيف في هذا الحقل لم يكونوا استثناء من هذا التطور اللاعلمي، فالآداب السلطانية شكلت مجالاً خصباً للفقيه الكاتب ليطلق لنفسه العنان فيقول مالا يمكن أن يقوله "الفقيه المجرد" المقيد بالأدلة والأصول وقواعد الاستنباط، بسبب اختلاف طبيعة التصنيف الفقهي عن الكتابة السلطانية.

لمناقشة هذه المسألة لدى ابن المقفع، ولهذا الغرض لا بد من الإشارة إلى حيوية مبدأ "لا طاعة في معصية الله" ودوره في تشكيل الوعي المجتمعي بمسألة الطاعة حتى منتصف القرن الثاني الهجري، وهذا يعني أن ابن المقفع الذي قتل في العام (145هجرية) عاش وفكَّر وألَّف في حقبة تاريخية قاعدتها المعرفية هي: "لا طاعة في معصية الله" بتفاعلاتها وتجسداتها الفكرية والسياسية وبآفاقها المعرفية المنفتحة على الدين والسياسة دون فرق، لذلك فقد كان من الطبيعي أن يعتمد ابن المقفع "نقد الحديث" مدخلاً تحليلياً لمناقشة مفهوم الطاعة السياسية؛ إذ من غير تفكيك البنية الحديثية لهذا المفهوم لا يمكن التأسيس لمعنى مغاير لثقافة الطاعة في عصره، لكن هذا المدخل سيتسم بالكثير من الحذر بحيث يصوب ابن المقفع نقده لمبدأ "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق" بوصفه مقولة وليس حديثاً، ثم ما يلبث أن يشوه -على المستوى الوصفي- ما يراه فهماً مترتباً على تلك المقولة (الحديث) بوصف ذلك الفهم يمثل سبيلاً للفوضى التي من أهم مظاهرها مساواة السلطان وغيره في الطاعة.

يحدد ابن المقفع ثلاثة اتجاهات لمفهوم الطاعة يعرضها جميعاً باقتضاب شديد؛ إذ إن هدفه ليس التعريف بتلك الاتجاهات وإنما إيجاد حالة جدلية بين مجموعة من الأفكار بما يسمح له بالولوج من خلالها لإرساء مقولته النهائية. وإذا كانت طبيعة النص السلطاني الذي أنتجه تجيز التجاوز عن التدقيق في المعايير المنهجية التي اعتمد عليها في تصنيف الآراء، فإن ماله علاقة بالكشف عن آلية الوصل والفصل المنهجي التي استخدمها ابن المقفع في مناقشة مسألة الطاعة يكمن في التعرف على مقصوده بـ(أهل الفضل والصواب)، ليس لما لهذا الوصف من دلالة حاسمة في رفع الاختلاف، وهو ما توحي به كلمتا الفضل والصواب، وإنما لأنه رجح رأي هذا الاتجاه ثم تجاوزه في مرحلة لاحقة، والأقرب للظن أن هذا التوصيف قصد به ابن المقفع جماعة من أهل الدين دون وجود ما يمنع من دخول غيرهم فيه وبخاصّة بعض الكتاب.

إن مما يساعد على مثل هذا التفسير هو بعض الإشارات التي تضمنتها

رسالة الصحابة، فابن المقفع يرى أن صلاح الجماعة مرهون "بخواص من أهل الدين والعقول"[1]. ويدعو في موضع آخر إلى تقريب العلماء كقوله في "الأدب الصغير": "إن ابتليت بالإمارة فتعوَّذ بالعلماء"[2]، وفي موضع ثالث يشير إلى مكانة أهل الفقه من أهل العراق. وجميع تلك الإشارات توحي بأن ابن المقفع كان يقر بمكانة "أهل الدين" على الرغم من سوء العلاقة التاريخية بين الكتَّاب والفقهاء، وسواء كان في قرارة نفسه يكن تقديراً خاصاً لهذه الفئة أم أنه سعى إلى توظيفها لحاجات سلطانية[3]، فإن تلك الصلة التي يحكمها مع رأي "أهل الفضل والصواب" تشير إلى مستوى الوصل المنهجي بين رأيه العقلي الخالص في مسألة الطاعة، ورأي طائفة من أهل الدين أغلب الظن أنهم ممن كانوا يترددون على بلاط السلاطين ويرتبطون معهم بعلاقات خاصة. وقبل التعرف على مستويي الوصل والفصل اللذين أحدثهما ابن المقفع مع آراء "أهل الفضل والصواب"، ينبغي تقديم الرأيين الآخرين اللذين عرضهما في مقدمة حديثه عن مفهوم الطاعة.

الرأي الأول الذي يختزله ابن المقفع في مبدأ "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق" ويرى أنه بني بناءً معوجّاً، مفاده أن الإمام إذا أمر بالطاعة فيجب أن يطاع، وإذا أمر بمعصية الله فحري أن يعصى، وبحسب ابن المقفع فإن هذا الرأي يمثل اجتراءً على حق السلطان في الطاعة، لأنه يجعل الإمام وغيره في الطاعة سواء وهذا ما يؤدي إلى "تعطيل طاعة الأئمة"[4].

أما الرأي الآخر فيطلق عليه وصف "طاعة الأئمة" ويعرضه بقوله: "سمعنا آخرين يقولون بل نطيع الأئمة في كل أمورنا ولا نفتش عن طاعة الله ولا معصيته ولا يكون أحد منا عليهم حسيباً، هم ولاة الأمر وأهل العلم،

---

(1) ابن المقفع، **رسالة الصحابة**، ضمن: علي، **رسائل البلغاء**، مرجع سابق، ص130.

(2) ابن المقفع، **الأدب الصغير**، ضمن: علي، **رسائل البلغاء**، مرجع سابق، ص59.

(3) قبل ذلك كان عبد الحميد الكاتب قد أوصى "السلطان" بتقريب أهل الفقه والورع. انظر:
- الكاتب، **رسالة عبد الحميد الكاتب في نصيحة ولي العهد**، مرجع سابق، ص142.

(4) ابن المقفع، **رسالة الصحابة**، مرجع سابق، ص122.

ونحن الأتباع وعلينا الطاعة والتسليم"[1]، ويرى ابن المقفع أن هذا الرأي يؤدي إلى استحلال معصية الله جهاراً صراحاً.

لكن هذا الرأي الذي عرضه ابن المقفع يثير تساؤلاً ينبغي التوقف عنده قليلاً، وهو تساؤل عن حقيقة الوجود الفعلي لهذا الرأي على النحو الذي عرضه ابن المقفع. فالقراءات المتنوعة للتراث السياسي الإسلامي لا تشير إلى أن أحداً من العلماء أو المتكلمين أو الفلاسفة قال بوجوب طاعة الأئمة في حال معصية الله، فقد ظل قيد المعصية يشكل نظرياً سقفاً عقائدياً مسلّماً به لدى دوائر الفكر الإسلامي كافة، وعدم الأخذ في الحسبان قيد المعصية كان يعني مصادمة العقيدة بالسياسة، ولا نعلم ما إذا كان ابن المقفع يقصد جماعة من الكتاب ربما كانت ترى مثل ذلك الرأي، لكن إبرازه لهذا الرأي بوصفه أحد الاتجاهات العامة في مسألة الطاعة السياسية كان يصب في خدمة المنهجية التي اعتمدها؛ أي منهجية الفصل والوصل، التي تحتم وجود رأيين يمثلان جانبي التطرف في النظر إلى المسألة، ليحل الرأي الثالث في منزلة الوسط بين وجهتي نظر حدِّيتين هما: "توهين السلطان" و"تهجين الطاعة"، فهو يقول قبل أن يعرض ما يطلق عليه "رأي أهل الفضل والصواب": "قد أصاب الذين قالوا: لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، ولم يصيبوا في تعطيل طاعة الأئمة وتسخيفهم إياها، وأصاب الذين أقروا بطاعة الأئمة لما حققوا منها ولم يصيبوا ما أبهموا من ذلك في الأمور كلها"[2].

إن الكشف عن جانبي الصواب والخطأ في كلا الرأيين غايته التوطئة لعرض "الرأي الوسط" المتمثل في رفض إطلاق طاعة الأئمة في المجال الديني، وقبول ذلك الإطلاق في المجال السياسي، يقول ابن المقفع: "فأما إقرارنا بأنه لا يطاع الإمام في معصية الله، فإنما ذلك في عزائم الفرائض والحدود التي لم يجعل الله لأحد عليها سلطاناً، ولو أن الإمام نهى عن

(1) المرجع السابق، نفس الموضع.

(2) المرجع السابق، نفس الموضع.

الصلاة والصيام والحج أو منع الحدود وأباح ما حرم الله لم يكن له في ذلك أمر"[1].

ثم يقول: "فأما إثباتنا للإمام الطاعة فيما لا يطاع فيه غيره، فإن ذلك في الرأي والتدبير والأمر الذي جعل الله عراه وأزمَّته بأيدي الأئمة ليس لأحد فيه أمر ولا طاعة من الغزو والقفول والجمع والقسم والاستعمال والترك والحكم بالرأي فيما لم يكن فيه أثر، وإمضاء الحدود والأحكام على الكتاب والسنة ومحاربة العدو ومخادعته والأخذ للمسلمين والإعطاء عليهم"[2]. طاعة السلطان إذن مقيدة بعدم معصية الله في قواعد الفرائض والحدود ومطلقة فيما عدا ذلك، لذلك فإن مفهوم الطاعة في فكر ابن المقفع يعد مفهوماً وظيفياً تنقسم حياة المجتمع وفقاً له إلى مجالين وظيفيين مختلفين: دين وسياسة: دين وعقل. في الدين تجب طاعة الله، وفي السياسة تجب طاعة السلطان، لأن سلطة الإمام في الرأي والتدبير هي في الأصل تفويض إلهي من الله، "ليس لأحد من الناس فيها حق إلا الإمام، ومن عصى الإمام فيها أو خذله فقد أوتغ نفسه"، فالله قد جعل الرأي إلى ولاة الأمر" ليس للناس في ذلك الأمر شيء إلا الإشارة عند المشورة والإجابة عند الدعوة والنصيحة بظهر الغيب"[3].

أما "المناطق المشتركة" بين الله والسلطان -إن جاز التعبير- فابن المقفع يقاربها من زاوية الأحكام الشرعية والأقضية المختلطة، فيرى "أن ترفع إليه؛ [أي السلطان] في كتاب ويرفع معها ما يحتج به كل قوم من سنة أو قياس ثم [ينظر] أمير المؤمنين في ذلك و[يمضي] في كل قضية رأيه الذي يلهمه الله ويعزم له عليه وينهى عن القضاء بخلافه"[4]، وبذلك فإن اختلاط الأحكام وتنوع الأقضية يفضي إلى توسيع صلاحية السلطان في دائرة الشريعة.

---

(1) المرجع السابق، نفس الموضع.
(2) المرجع السابق، ص122-123.
(3) المرجع السابق، ص123.
(4) المرجع السابق، ص126.

وبعامة؛ فإن فكر ابن المقفع يتحرك -كما أشرنا- على مستويين: مستوى الوصل من خلال إحكام ربط آرائه برأي جماعة من أهل الدين والفضل، ومظهر ذلك الوصل هو التأكيد على قيد المعصية، وتوظيف مفاهيم الشرع كالمعصية، والأثر وغيرها، ومستوى الفصل المنهجي؛ أي تحرير الطاعة من قيد المعصية وأية قيود أخرى في المجال السياسي. وعند هذا المستوى لا حضور على الإطلاق لمفهوم "أهل الحل والعقد" أو الاختيار أو الشورى كما نجدها في الخطاب الفقهي اللاحق لخطاب ابن المقفع، وصولاً إلى تأسيس مفهوم مستقل للطاعة السياسية فحواه "طاعة الإمام فيما لا يطاع فيه غيره".

الملاحظ هو خطورة وبرجماتية التنظير المقفعي لمفهوم الطاعة، لا من حيث سابقته وتكامله النظري فحسب، وإنما من حيث اتسامه بالمراوغة الفكرية. ففي الوقت الذي كان يصل آراءه برأي "أهل الفضل والصواب" فإنه في حقيقة الأمر كان يقوّض سلطة الفقهاء ويجعلها رهناً بحاجة السلطان، وبينما كان يستحضر الشرع في مجال السياسية -من خلال إمضاء الأحكام والأقضية- كان يجمع خيوط السياسة والشرع ويضعها في يد السلطان، وكذلك فإن تقييده الطاعة بقيد المعصية هو في حقيقة الأمر إطلاق لها في المجال السياسي، فما لا معصية فيه هو الجانب الحياتي الأوسع من ذلك الذي ينطبق عليه قيد المعصية بمعناه الديني، فضلاً عن أن المعصية قيد في الأمور الدينية وليس في أمور الرأي والتدبير والسياسة، فهذه الأخيرة -كما يرى ابن المقفع- أمور "ليس لأحد من الناس فيها حق إلا الإمام"، أما الممارسة التنظيرية الأكثر خطورة، التي ظلت خفية وغير ملتفت إليها على الدوام، فهي "نقد الحديث" عبر التمييز بين معصية السلطان ومعصية غيره من الناس، وحصر دلالة هذا مفهوم المعصية في الجانب الديني، دون الاستعاضة عنه بقيد وظيفي آخر يكفل عدم إطلاق الطاعة في الجانب السياسي.

ث - أدب الطاعة:

للطاعة السياسية في الآداب السلطانية أساسان: واقعي وشرعي، وهذان

الأساسان يعبران عن اتجاهين يختلفان من حيث منطلقات البناء التنظيري لفكرة الطاعة، لكنهما يتفقان في أهمية استخدام عنصري الشرع والواقع أدواتٍ في إنجاز ذلك البناء، أما الاتجاه الأول فيمكن أن نسميه "أدب الكتاب" ويتمثل بنتاج الكتاب المثقفين -وبخاصّة الرواد منهم- الذين لاعلاقة مرجعية أو تخصصية لهم بالعلوم الشرعية. والاتجاه الثاني: يمكن أن نطلق عليه "أدب الفقهاء" ويتكون من مجموع إسهامات الفقهاء المشتغلين في حقل الآداب السلطانية، وهو الاتجاه الغالب في المرحلة المتأخرة من تطور ذلك الحقل المعرفي.

ففي أدب الكتّاب تتأسس الطاعة السياسية على الواقع، فهي ليست سوى إقرار بالقهر السلطاني المجسِّد لإرادة إلهية مطلقة. ويشير ابن المقفع إلى هذا المعنى في مطلع رسالته لأبي جعفر المنصور المسماة (رسالة الصحابة) فيبدأ بمخاطبة "أمير المؤمنين" بأن الله قد أذل له رعيته، لافتاً نظره إلى أن إقدامه على الإصلاح لن يعتبر ضعفاً في نظر الرعية والحال كذلك[1]، والحديث عن "ذل الرعية" مسوّغاً للإصلاح قصد به ابن المقفع طمأنة السلطة العباسية بأن اهتمامها بإدخال إصلاحات هيكلية على الدولة لن يكون على حساب سلطتها، لكن ما يثير الاهتمام هو ما يتضمنه خطاب ابن المقفع من مؤشرات توحي بوجود تحولات عميقة بدأت تلحق بالمجتمع في تلك الحقبة، استدعت منه استخدام ذلك الوصف في رسم ملامح الثقافة السياسية العامة للمجتمع. ولعل ابن المقفع بوصفه نموذجاً للمثقف السلطاني كان يلحظ وجود قابلية اجتماعية لممارسة نوع من الطاعة السياسية الواقعية، تسمح بإعادة صياغة هذا المفهوم على النحو الذي ناقشناه في الفقرة السابقة، وتوفر كذلك حالة ملائمة للبدء بعمل إصلاحات تضمن استمرار النظام العباسي ودوامه.

"ذل الرعية" هي القاعدة التي أسس عليها ابن المقفع خطابه الإصلاحي، وسعى إلى تحويلها إلى "قانون" يحكم علاقة الرعية بالسلطان، لكن هناك من الفقهاء المشتغلين بالآداب السلطانية من عمل على تحويل "ذل

(1) المرجع السابق، ص121.

الرعية" إلى نوع من الطاعة السياسية الشرعية. و"أدب الفقهاء" يزخر بنماذج متعددة لذلك. يقول الطرطوشي بكلمات موجزة وبليغة تأخذ قالب الحكمة: "طاعة الأئمة فرض على الرعية... طاعة السلطان مقرونة بطاعة الله... اتقوا الله بحقه والسلطان بطاعته... من إجلال الله إجلال السلطان عادلاً كان أو جائراً"[1]، ويضيف بأسلوب يمزج بين الأدب والفقه "الخارج عن الطاعة منقطع العصمة بريء من الذمة مبدل بالكفر النعمة"[2]، أما ابن أبي الربيع فيرى " أن الله جل جلاله لما خص الملوك بكرامته، ومكَّن لهم في بلاده وخولهم عباده أوجب على علمائهم تبجيلهم وتعظيمهم وتوقيرهم، كما أوجب عليهم طاعتهم"[3]، ثم يقول معتبراً طاعة الإمام ديناً: "وليجيبوه إذا دعا في ليل أو نهار، ولا يخالفوا له أمراً وليعتقدوا ذلك ديناً"[4]، وإلى مثل ذلك ذهب ابن عبد ربه (328هـ) في قوله: "فنصح الإمام ولزوم طاعته فرض واجب وأمر لازم، ولا يتم إيمان إلا به، ولا يثبت إسلام إلا عليه"[5].

يمكن القول بناء على ذلك إن التأسيس "الشرعي" لم يكن يتعارض مع التأسيس الواقعي لمفهوم الطاعة السياسية في مرحلة البناء النظري للمفهوم، فقد استخدم الاتجاهان المذكوران -كل بحسب ما تسمح به منطلقاته الفكرية- عنصري الشرع والواقع أداتين في بناء مشروعية الطاعة السياسية، فاتجاه "أدب الكتَّاب" ينطلق من الواقع، لكنه يستبطن الحضور الفعلي للشرع على المستويين الثقافي والاجتماعي، ويوظفه أداةً في بناء خطابه التنظيري. وفي المقابل فإن اتجاه "أدب الفقهاء" ينطلق من الشرع، لكنه يستبطن الوجود الواقعي للسلطان ويعدّه نوعاً من الاستجابة البشرية للإرادة الإلهية تسوّغ ما يقدمه من تنازلات في أثناء محاولته تكييف الواقع مع الشرع، والنتيجة هي

(1) الطرطوشي، **سراج الملوك**، مرجع سابق، ص42.
(2) المرجع السابق، نفس الموضع.
(3) ابن أبي الربيع، **سلوك المالك في تدبير الممالك**، مرجع سابق، ص92-93.
(4) المرجع السابق، ص97.
(5) الأندلسي، أحمد بن محمد بن عبد ربه. **العقد الفريد**، تحقيق: مفيد محمد قمحية، بيروت: دار الكتب العالمية، ط.3، 1987م، ج1، ص11.

التقاء الاتجاهين عند نقطة محورية تتمثل في توسيع فكرة الطاعة السياسية وتثبيتها على المستوى العقدي والشرعي، وعلى المستوى الاجتماعي الواقعي.

هذا عن التمازج بين الاتجاهين بخصوص مسألة البناء المعرفي التنظيري لمفهوم الطاعة السياسية، لكن الاختلاف يظهر بعد ذلك عند مناقشة مسألة توزيع العائد السياسي والاجتماعي لفكرة الطاعة؛ أي المنافع الناجمة عن التزام الرعية بالطاعة السياسية كما هي في تصور الفكر السلطاني، التي من أهمها تحقيق الشرعية، وتكريس قيمة الاستقرار، وتجنب الفتن، وانضباط السلوك الفردي والجماعي، وانتظام شؤون الحياة، وتقوية الشعور العام بالولاء. والاختلاف في هذه المسألة التوزيعية يظهر بوضوح عندما تتقاطع فكرة الطاعة السياسية مع تصور كلا الاتجاهين للعلاقة بين السياسة والشريعة، فالاتجاه الأول ينظر إلى العائد السياسي والاجتماعي لفكرة الطاعة على أنه عائد ذاتي يخدم السياسة، وينبغي أن يصب في خانة السلطان بوصفه صمام أمان المجتمع، لذلك فإن هذا الاتجاه يقاوم أية محاولة لإحداث نوع من التوزيع المتوازن لذلك العائد بين الدولة والشريعة، فيحصر الطاعة في السلطان، مرجحاً كفة السياسة على الشريعة، وهذا الاتجاه تعرفنا على ملامحه العامة في التنظير المقفعي لمفهوم الطاعة السياسية[1].

وعلى العكس من ذلك فإن اتجاه "أدب الفقهاء" يحاول إنجاز نوع من التوزيع المتكافئ لعائد الطاعة السياسية؛ إذ لا ينبغي -في تصوره- أن يعود ذلك العائد على السلطان وسلطته وحدها، وإنما يجب أن يشمل الشريعة

---

(1) طالعنا في رسالة ابن المقفع "اليتيمة" نصاً يوحي بأهمية بناء السياسة على الدين جاء فيه: "اعلم أن الملك ثلاثة: ملك دين وملك حزم وملك هوى، فأما ملك الدين فإنه إذا أقيم لأهله دينهم وكان دينهم هو الذي يعطيهم مالهم ويلحق بهم الذي عليهم أرضاهم ذلك ونزل الساخط منهم منزلة الراضي في الإقرار والتسليم، وأما ملك الحزم فإنه يقوم به الأمر ولا يسلم من الطعن والتسخط، ولن يضر طعن الذليل مع حزم القوي، وأما ملك الهوى فلعب ساعة ودمار دهر". انظر:

- ابن المقفع، **الدرة اليتيمة**، ضمن: علي، **رسائل البلغاء**، مرجع سابق، ص63-64. مع ذلك لا يمكن القطع بأصالة هذه الفكرة في التفكير المقفعي، أو إعطاؤها الدلالات الإيحائية ذاتها التي تتخذها لدى اتجاه "أدب الفقهاء".

بصفة أساسية. أما كيفية تحقيق ذلك فيتم عبر الربط المحكم بين الطاعة وفكرة "حراسة الدين"، على اعتبار أن ذلك الربط يخدم الدين والسياسة معاً ويحقق الانسجام بينهما.

في هذا الخصوص يحاول الماوردي إقناع "السلطان" بأهمية الدين ودوره في بناء الطاعة السياسية بكونها مقدمة لمطالبته بحصول الدين على نصيب من عائد الطاعة، فيمهد لذلك بالقول: "وربما أهمل بعض الملوك الدين وعوَّل في أموره على قوته وكثرة أجناده، وليس يعلم أن أجناده إذا لم يعتقدوا وجوب طاعته في الدين كانوا أضر عليه من كل ضِدٍّ مباين"[1]، ما يريد الماوردي قوله، هو أن على السلطان أن لا يغتر بشوكته وطاعة جنده له، لأن طاعتهم له يمكن أن تنقلب ضده إذا لم تتأسس على الدين.

ثم يتجه الماوردي بما يمثله من ثقل فقهي إلى تأكيد الطابع الديني للطاعة السياسية، وفي تصوره أن الرعية إذا اعتقدت أن طاعة السلطان من الدين فإنها تمتنع عن منازعته، وتلزم نفسها طاعته، فيبعث ذلك السكينة على السلطان، ويجعله مطمئناً على ملكه، فيكون ذلك دافعاً له للقيام بواجب "حراسة الدين" على النحو المطلوب، طالما أن الدين يؤمِّن له طاعة الرعية.

في هذا السياق يستعين الماوردي بكلام ينسبه إلى "أردشير بن بابك" فحواه: "سعادة الرعية في طاعة الملك وسعادة الملك في طاعة المالك"[2]، وتجسِّد هذه المقولة الصيغة التبادلية التي يريد أن يؤكدها الماوردي في علاقة الرعية بالملك، وعلاقة الملك بالله عز وجل. فالطاعة تتدرج في منحىً تصاعدي من الرعية إلى الملك -وهذا المستوى لا يناقشه الماوردي وليس محل اهتمامه هنا- ثم طاعة الملك للمالك وهو الله عز وجل، والعلاقة على هذا الصعيد، بين الملك والمالك، تؤثر سلباً أو إيجاباً في علاقة الرعية

---

(1) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب. **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملوك وسياسة الملك**، تحقيق: محمد هلال السرحان، حسن الساعاتي، بيروت: دار النهضة العربية، 1981م، ص147.

(2) المرجع السابق، ص169.

بالملك، فإذا التزم الملك بحراسة الدين ثبتت الرعية على الطاعة، أما إذا حدث العكس فإن الماوردي يلمِّح بخيار العصيان الاجتماعي، وهذا التلويح يبدو من حيث الشكل مبايناً لخطاب الآداب السلطانية، لكنه في حقيقة الأمر ليس أكثر من استخدام مركَّز لتقنية الموعظة من خلال أداة التخويف؛ أي تخويف السلطان من "زوال ملكه" إن لم يراعِ مهمة "حفظ الدين"، ولا علاقة للأمر بالتنظير للعصيان بكونه خياراً اجتماعياً ممكن الحدوث من الناحية الشرعية.

إن الماوردي يقدم مفهوماً نسيجياً للطاعة السياسية يمتزج بالعقيدة ويدخل في بنيتها الكلية، والنص التالي يكشف عن عملية المزج تلك، التي تحيّد في طريقها مفاهيم شرعية أخرى يمكن أن تعترض صيرورة الطاعة إلى دين، يقول الماوردي في نص طويل: "... فليس أحد أجدر بالحذر والإشفاق وأولى بالنصب والاجتهاد ممن تقلد أمور الرعية، لأنها أمانة الله التي أمَّنه عليها ورعيته التي استرعاه فيها واستخلفه على أمورها، وهو تعالى وليّ السؤال عنها، ولأنه سبحانه حسم مواد الاعتراض منها على أفعاله وكفَّ ألسنتها عن رد ما رآه في اجتهاده، وأوجب عليها طاعته وألزمها الانقياد لحكمه وأمرهم أن يتصرفوا بين أمره ونهيه فقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ وجعل صلاح جماعتهم بصلاحه وفساد أمورهم بفساده لأنه قلب وهم أطراف، وقطب وهم أكناف"[1].

هذا النص المكثف والمتداخل يقوم على "تزيين" الطاعة المبنية على العقيدة للسلطان بهدف إدخال الشريعة في علاقة تكافؤية معه، فيطلب مبادلة هذه الطاعة التي لا مساءلة فيها، ولا محاسبة، ولا اعتراض، بقضية واحدة هي "حراسة الدين"، غير أن هذا المنحى "الإغرائي" في توضيح مزايا الطاعة، يقابله منحىً آخر، هو التحذير من زوال الملك إذا لم يقم السلطان بمراعاة مهمة حراسة الدين، فنجده يحذر من ثلاثة أسباب أو حالات إذا لم يراعها السلطان انصرفت عنه القلوب وإن أطاعته الأجساد "فيتطلب الناس

(1) المرجع السابق، ص145-146.

للخلاص منه أسباباً ويفتحون للوثوب عليه أبواباً يستهلون فيها بذل النفوس والأموال حفظاً لدينهم"[1]، وتلك الأسباب هي: نقض الدين، الاستهانة به وإهمال إحكامه، والابتداع فيه، "فإذا طرأ على الدين هذه الأسباب الثلاثة ونهض إلى طلب الملك من يقوم بنصرة الدين ويدفع تبديل المبتدعين ويجري فيهم على السنن المستقيم أذعنت النفوس لطاعته واشتدت في مؤازرته ونصرته ورأوا أن بذل النفوس له من حقوق الله المفترضة، وأن النصرة له من أوامره الملتزمة"[2]، هنا يصل خطاب الماوردي "التحذيري" إلى غايته، فكما أن طاعة السلطان تجب ديناً، فإن إغفاله حراسة الدين يجعل نصرة من يقوم بإعزاز الدين "من حقوق الله المفترضة" و"أوامره الملتزمة".

إن شرط تمتع السلطان بمزايا الطاعة واستثمار عائدها السياسي والاجتماعي لدى الماوردي هو حفظ الدين، وإلا فإن الطاعة المبنية على الدين تنتج حالة من النفور الاجتماعي تهيّء بدورها لمناهضة السلطان، ويكون ذلك مسوّغاً من وجهة نظر الدين كذلك، لذلك تبدو عملية تأسيس الطاعة على الدين محفوفة بالمخاطر، فهي من جهة تؤمن السلطان وتخضع له القلوب لا الأجساد فقط، لكنها من جهة أخرى يمكن أن تتحول إلى سلاح لانتزاع الملك منه، فما الذي يدفع السلطان إلى الإقدام على مثل تلك المخاطرة؛ أي تأسيس الطاعة على الدين؟

يتحسَّب الماوردي لهذا النوع من التساؤلات، لذلك يذهب إلى استعراض نوعين من أنواع الملك من زاوية واحدة، هي مدى قابليتهما للزوال، فيرى أن الملك المؤسس على القوة يزول بالظلم والبغي، وأن الملك المؤسس على الثروة يزول لأوهى الأسباب، ثم يبين مزايا الملك المؤسس على الدين فيعدّه "أثبتها قاعدة وأدومها مدة وأخلصها طاعة"[3]، لأن هذا الملك لا يزول ولا ينتزع في غير الحالات الثلاث التي ذكرها، ولهذا فإن

(1) المرجع السابق، ص153.
(2) المرجع السابق، ص154.
(3) المرجع السابق، ص155.

تأسيس الملك على الدين يُعدُّ ضماناً لثبات الملك ودوامه بفعل حيوية فكرة الطاعة التي يؤكد الماوردي على قيمة الإخلاص فيها، ومن ثمَّ فإن الملك لا يتطلب سوى تجنُّب الأسباب المفضية إلى انتقاضه بمراعاة مفهوم حراسة الدين.

إلى جانب ذلك يؤكد الماوردي سلطة الدين الاجتماعية الموازية والمكافئة لسلطة الملك، موحياً بأن الملك لا يستطيع أن يتجاوز تلك السلطة أو يتجاهلها. وفي هذا الصدد يستعير العبارة الشهيرة المنسوبة لأردشير "إن الدين والملك توأمان لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه، لأن الدين أُسٌّ والملك حارس ولا بد للملك من أُسّه ولا بد للأُسِّ من حارسه، لأن ما لا حارس له ضائع وما لا أُسَّ له منهدم"[1]، ثم يعود فيضيف عنصراً آخراً يفتح مجالاً واسعاً للتماهي بين الدين والسياسية، من خلال الإشارة إلى إمكانية الاستحواذ السلطاني على سلطة الدين، لتجتمع للسلطان بذلك سلطتا الدين والسياسة، مبيناً أن ما يحتاجه السلطان لبلوغ ذلك ليس مجرد القيام بحراسة الدين بكونه وظيفة سياسية فحسب، وإنما التمثل الأخلاقي لقيم الدين، فيقول: "ينبغي للملك أن يأنف من أن يكون في رعيته من هو أفضل ديناً منه، كما يأنف أن يكون في رعيته من هو أنفذ أمراً منه"[2].

هكذا يستخدم الماوردي أدوات وتقنيات مكثفة ومتنوعة تتحرك ضمن مستويين هما: "تسهيل النظر" و"تعجيل الظفر" -وهذا هو عنوان كتابه الشهير في الآداب السلطانية- في المستوى الأول يساعد السلطان على تدبر مزايا تأسيس الملك على الدين، ثم يدفعه في المستوى الثاني إلى القبول بمبدأ حراسة الدين بوصفه ظفراً دنيوياً ودينياً، وصولاً إلى التهذيب الأخلاقي له، بهدف الظفر بالدين كسلطة قادرة على تأمين ملكه. لقد استدعى لفت نظر السلطان إلى الدين وجعله محوطاً برعايته عرض ما يمثله الدين من مزايا أكيدة ومخاطر محتملة للسلطان، وهذا "التقديم النفعي" للدين بمنطق الربح

(1) المرجع السابق، ص149.

(2) المرجع السابق، ص148.

والخسارة، جعل السلطان في موقع الاصطفاء والموازنة بين ما يمكن أن يؤخذ أو يرد من الدين، وبخاصّة أن حاجة السلطان للدين لا تقل عن حاجة الدين للسلطان، فالدين يحتاج إلى سلطان قاهر يحفظ أركانه وقواعده ويدفع عنه البدع، لأن "الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن"، وبتحديد أكثر دقة، فإن ما يحتاجه السلطان من الدين هو الطاعة، أما ما يحتاجه الدين من السلطان فهو الحراسة، وإذا كانت الطاعة مفهوماً يستغرق معاني التسليم والإقرار والانقياد وتفويض الأمر إلى السلطان دون مساءلة أو اعتراض أو نقد، فإن مفهوم الحراسة يتحرك في حدود الحفاظ على قواعد الدين وأركانه وحمايته من البدع، دون أن يشمل تفعيل الشريعة أحكاماً ومقاصد في حياة المجتمع، أو الضبط الكلي للفعل السياسي، لذلك فإن التصور السلطاني لمفهوم الحراسة يسمح بوجود ألوان من الظلم الاجتماعي، والاستئثار السياسي، وحتى تغييب أحكام الشريعة دون قواعدها ومبانيها، دون أن ينتقض مفهوم الحراسة، يقول الماوردي: "لا يزال الجائر من الملوك ممهلاً حتى يتخطى إلى أركان العمارة ومباني الشريعة فإذا قصدها اقتربت مدته"[1].

إن البون الشاسع بين الطاعة والحراسة على المستويين التنظيري والواقعي، بالإضافة إلى استبعاد البعد الاجتماعي للمسألة السياسية في النقاش السلطاني، أحدث اختلالاً واضحاً في معادلة توزيع منافع الطاعة لمصلحة السلطان، فالسلطان يحصل على طاعة دينية ناجزة وثابتة ومطلقة في المجال السياسي، مقابل ممارسة انتقائية وسطحية لمفهوم حراسة الدين.

إن استخدام مفهوم الطاعة السياسية بوصفه عنصراً حيوياً في عملية "التبشير السياسي" بمزايا الاستحضار السلطاني للشريعة في دائرة السياسة، أفضى إلى سلخ هذا المفهوم من بيئته التشريعية ومجموع القيم التعاضدية في محيطه النصي، وتقديمه مفهوماً كلياً ذا طابع شمولي مهيمن على القيم الشرعية الأخرى كالشورى والمساءلة والاختيار والمعارضة ومجافٍ لها، وبقدر ما يبدو أن تلك الممارسة التنظيرية منحت مفهوم الطاعة السياسية خصوصية

---

(1) المرجع السابق، ص154.

عقدية فريدة، فإنها أفقدت المفهوم فاعليته في المجال السياسي، وحوّلته إلى صمام أمان لعلاقة صورية وغير متوازنة بين الشريعة والسياسة.

ج - الطاعة والعدل السلطاني: تثبيت الطاعة وتحريك العدل:

يأتي العدل في مقدمة القيم الأخلاقية التي يؤكدها الخطاب السلطاني، فالعدل أساس الملك وصلاح الرعية يتوقف عليه. ويتخذ العدل في الخطاب السلطاني مظهرين أساسيين: الأول بوصفه قاعدة سياسية للحكم تكتسب محوريتها، لا من كون العدل شرط استقامة أحوال الملك فحسب، وإنما من كون غياب العدل ينذر بتقويض نظام الحياة وقواعد الشريعة. يقول الطرطوشي "وإذا جار السلطان انتشر الجور في البلاد وعم العباد، فرقت أديانهم واضمحلت مروآتهم وفشت فيهم المعاصي وذهبت أماناتهم"[1].

الثاني: العدل بوصفه قيمة أخلاقية وخَصلة من خصال الخير التي ينبغي أن يتحلى بها السلطان، فالسلطان هو الأجدر بتلك المزية، لأنه أولى الناس بالكمال الأخلاقي، وإذا كان السلطان بحكم الواقع لا يرقي إلى مستوى صورة العدل التي ترسمها الآداب السلطانية، فإن الآداب السلطانية تعمل على إكساب السلطان خلق العدل. وفكرة "قابلية العدل للاكتساب" بالكيفية التي تطرح في الآداب السلطانية تستحق الالتفات إليها بكونها فكرة حيوية ذات وظيفة سياسية في المقام الأول؛ إذ من المعلوم أن خطاب الآداب السلطانية انطلق -في حقيقة الأمر- من واقع كان يسوده الجور السلطاني، لذلك فقد كان من الصعب مداراة ذلك الواقع الصارخ وادعاء عدالته، بدليل أن الآداب السلطانية عادة ما تتحدث عن "أخلاق الملوك" من باب ما يجب أن يكون عليه الحال، وليس من باب ما هو كائن بالفعل. وفكرة "قابلية العدل للاكتساب" توحي بقابلية السلطان للقيام بنوع من التمثُّل الضميري لقيمة العدل أو محاكاتها على الأقل، بحيث يظل هذا الرجاء -أي رجاء تحول السلطان

(1) الطرطوشي، **سراج الملوك**، مرجع سابق، ص32.

من الجور إلى العدل- لدى الرعية قائماً وممكناً مهما اتسعت مساحة الظلم ومهما اشتدت وطأته.

وتتنوع أساليب الخطاب السلطاني في تحقيق غاية إكساب السلطان خلق العدل؛ إذ تتراوح بين النصح بلزوم العدل بوصفه إحدى محسنات المقام السلطاني "إذا عدل السلطان ملك قلوب الرعية"[1]، وبين التخويف من فقدان الملك وزوال السلطنة، وفي هذا الإطار ينسب إلى أردشير قوله: "إذا رغب الملك عن العدل رغبت الرعية عن الطاعة"[2].

على أن هذا القول يلفت نظر السلطان إلى أهمية العدل دون أن يتجاوزه إلى بناء الطاعة على العدل بناءً تعاقدياً، فالطاعة تظل قيمة ثابتة لا تتأثر بحضور العدل أو غيابه، لذلك فإن الطرطوشي يعقد باباً بعنوان: "فيما يجب على الرعية إذا جار السلطان" يذكّر فيه الرعية بأن تغير أحوال السلطان وسيرته من العدل إلى الجور لا يعد مسوّغاً لعصيانه أو بغضه، لأن ذلك التغير يقابله تغير في أحوال الرعية، فالأولى بالرعية النظر إلى حالها فـ"كما تكونوا يولّى عليكم"، والوسيلة التي ينصح بها الرعية لمواجهة الجور السلطاني هي الصبر كما تجسده مقولة: "إذا جار السلطان فعليك الصبر وعليه الوزر" المنسوبة لعبد الله بن مسعود رضي الله عنه، ويمعن الطرطوشي في بيان أن الصبر لا يجب أن يقترن بالدعاء على الظالم، وإنما بالدعاء له بالتوفيق، لأن في توفيق السلطان إنصاف الرعية[3].

لقد شكلت المسافة الفاصلة بين العدل بوصفه قيمة أخلاقية، والعدل بوصفه قاعدة سياسية، مساحة اضطراب وتشويش عبر نتاج الآداب السلطانية. وواضح أن المدخل الأخلاقي بجانبيه: الوعظي والتخويفي، الهادف إلى إكساب السلطان قيمة العدل، أخفق في تحويل العدل إلى سياسة فعلية تجاه

(1) المرجع السابق، ص90.

(2) الماوردي، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملوك وسياسة الملك**، مرجع سابق، ص169.

(3) الطرطوشي، **سراج الملوك**، مرجع سابق، ص34.

الرعية، وإذا كانت الآداب السلطانية لا تتحمل بطبيعة الحال المسؤولية عن ذلك، فإن بنيات التفكير السلطاني ساهمت بقسط وافر في ذلك الإخفاق على الصعيد المعرفي والاجتماعي، وذلك عبر ما يمكن أن نطلق عليه "تثبيت الطاعة" و"تحريك العدل"، فالعدل الذي هو قيمة افتراضية بحكم الواقع السياسي والاجتماعي يمكن أن ينقلب جوراً دون أن يرتبط بذلك تحريك لقيمة الطاعة السياسية، ليس باتجاه الخروج أو الامتناع السلبي عن الطاعة، وهو ما يقع خارج سياق ومنطق الفكر السلطاني، وإنما باتجاه بعض الممارسات الضميرية الفردية، كالامتناع عن الدعاء للحاكم، أو الشكاية من جوره، ولعل هذا الفصل المقصود بين العدل كحق للرعية والطاعة السياسية كواجب تجاه السلطان، كان من نتائجه ازدهار قيمة العدل في دائرة الوعظ والأخلاق، وانحسارها عن دائرة السياسة، ففي حين تبدو الطاعة بمظاهرها المختلفة قيمة سياسية دينية واجبة وثابتة ومتجسدة في واقع المجتمع السلطاني، يظل العدل السلطاني نظرياً وافتراضياً وبعيداً عن الواقع.

ح - إصلاح السلطان نفسه:

تحتل قضية إصلاح أحوال السلطان موقعاً هاماً في الآداب السلطانية، ويعود ذلك إلى الاعتقاد بأن السلطان يشكل محور الحياة السياسية والاجتماعية، بصلاحه صلاح الرعية، وبفساده فسادها. وتتخذ الدعوة إلى الإصلاح طابعاً أخلاقياً وليس سياسياً، بمعنى أنها لا تقترن بخطوات إجرائية أو مؤسسية معينة. وباستثناء ابن المقفع -الذي اقترح على أبي جعفر المنصور في "رسالة الصحابة" إجراءات إصلاحية عملية محددة من قبيل تحديد نظام ثابت للأجر الشهري بالنسبة للعسكريين، وإنشاء قانون تشريعي موحد للدولة- فإن قضية الإصلاح ظلت تدور على مخاطبة الوازع الأخلاقي للسلطان وتنميته، من خلال بناء منظومة متكاملة من الأخلاق فيما عرف بـ"أخلاق الملوك" كالعدل، والعفو، والعطاء، والمروءة، والعطف على الرعية، والحلم، والتواضع، والبعد عن الغضب وعن الحقد والحسد وغير ذلك. وكثيراً ما يعتمد أسلوب الخطاب الإصلاحي على عناصر تقنية تستجيب "للسيكولوجية السلطانية"، من خلال الزعم بأن الملوك هم أولى الناس

بفضائل الأخلاق، وأنهم في غنى عن صفات السوء التي لا يتحلى بها سوى الضعفاء، يقول ابن المقفع: "ليس للملك أن يغضب، لأن القدرة من وراء حاجته، وليس له أن يكذب لأنه لا يقدر أحد على استكراهه على غير ما يريد، وليس له أن يبخل لأنه أقل الناس عذراً في تخوف الفقر، وليس له أن يكون حقوداً لأن خطره قد عظم عن مجاراة كل الناس"[1].

ويترتب على الاعتقاد بالمحورية الأخلاقية للسلطان اعتبار الإصلاح عملية ذاتية يقوم بها السلطان نفسه، وفي هذا الصدد يقول الطرطوشي: "اعلم أن أدعى خصال السلطان إلى إصلاح الرعية وأقواها أثراً في تمسكهم بأديانهم وحفظهم لمروءاتهم، إصلاح السلطان نفسه وتنزيهه عن سفاسف الأخلاق وبعده عن مواضع الريب"[2]، على أن "إصلاح السلطان نفسه" لا يمنع وجود دور أخلاقي محدود للخاصّة من أهل الفضل في إطار علاقة ثنائية تراحمية ومباشرة بين السلطان والخاصة، تقوم على الإقناع والنصح السياسي من جهة الخاصة، وعلى الاستجابة الإرادية والضميرية من جهة السلطان.

وفقاً لذلك فإن الإصلاح يعد ترتيباً سلطوياً فوقياً، وليس عملية مجتمعية متعددة الجوانب، ويقتضي ذلك تحييد المتغير الاجتماعي وضبطه لمنع أي دور إصلاحي تدخلي يمكن أن تقوم به الرعية، وعدم أهلية الرعية للدخول طرفاً في علاقة "الإصلاح السلطاني" لا يعود فقط إلى "جهل العامة" والخشية من دورها في إفشال جهود الإصلاح وإشاعة الفوضى، بل يرتكز كذلك على فكرة "استغناء السلطان" عن الرعية طالما هو قادر على إصلاح نفسه، لأن "بالرعية من الحاجة للراعي ما ليس بالراعي من الحاجة إليهم، لولا الرعاة لهلكت الرعية، ولولا المسيم لهلكت السوام"[3]، وهذا الفعل الإقصائي للمجتمع يعضده الإلحاح في التذكير بفساد أحوال الرعية، فإذا كان

---

(1) ابن المقفع، **الدرة اليتيمة**، مرجع سابق، ص65.

(2) الطرطوشي، **سراج الملوك**، مرجع سابق، ص88.

(3) المرجع السابق، ص42.

الإصلاح الأخلاقي مطلوباً على الصعيد السلطاني دون أن ينطوي ذلك على إدانة سياسية أو إقرار صريح بحالة الانحراف والفساد السياسي، فإن فساد أخلاق الرعية، وجهلها وسوء طويتها، وقلة رضاها عن السلاطين، وتربُّصها بهم الدوائر، ينزع عنها الحق في ممارسة أي نوع من التدخل الفعلي في الشأن السياسي، وهو ما يؤكده الطرطوشي في قوله: "ليس للرعية أن تعترض على الأئمة في تدبيرها وإن سولت لها أنفسها، بل عليها الانقياد وعلى الأئمة الاجتهاد"[1].

يقتضي المسلك الإصلاحي على النحو الذي أشرنا إليه عزل المجتمع، بضبط حركته وتحييد خياراته. والفكرة الكفيلة بتحقيق ذلك هي الطاعة، وفي هذا السياق فإن الفكر السلطاني يقدم الطاعة بوصفها القاعدة التحتية لمشروعه الإصلاحي، وفق مقولة أن "الملك لا تصلحه إلا الطاعة"[2]، ويعني ذلك أن فساد أحوال السلطان وأخلاقه مهما بلغ مداه، ليس مسوّغاً للقيام بأي دور سياسي مجتمعي، وليس مسوّغاً للمساس بأية حال بمبدأ "ثبات الطاعة"، ففساد السلطان يجب أن يقابل بالمزيد من الطاعة، فالطاعة هي السبيل الوحيد لإصلاح السلطان، ومن ثم الرعية، وهذا معنى القول الرائج في الآداب السلطانية بأن في الطاعة سعادة الرعية[3].

لا تكتمل حلقة التنظير السلطاني للإصلاح بتحييد المجتمع من خلال فكرة الطاعة، فهذه الفكرة يمكن أن تُحدِثَ قدراً من الفاعلية الاجتماعية في حال نُظِرَ إليها خارج فضائها الأخلاقي؛ أي بوصفها قيمة سياسية تنظم علاقة الرعية بالسلطان، وليس قيمة أخلاقية مجردة، لذلك يعمل الفكر السلطاني على تحرير الطاعة من أي طابع سياسي ذي صبغة تعاقدية يوحي بارتباطها بحقوق وواجبات متبادلة بين السلطان والرعية، ليلحقها من ثَمّ بمنظومة الفضائل الأخلاقية المجردة، لتتحول إلى "خلق" ينبغي "تعويد النفس

(1) المرجع السابق، ص42.
(2) المرجع السابق، ص38.
(3) ابن أبي الربيع، **سلوك المالك في تدبير الممالك**، مرجع سابق، ص93.

ورياضتها به بحيث تصير ملكة مستقرة، وتربية الأولاد على ذلك وتأديبهم به ليتربى هذا المعنى معهم"[1].

هكذا تبدو الطاعة بمنزلة خط الاشتغال الأول للآداب السلطانية، فهي تمثل قاعدة الإصلاح ومرتكزه الأساس، وذلك راجع لما يتطلبه تعليم القيم عن طريق الإقناع السياسي -وهي المهمة الأساسية للآداب السلطانية- من تثبيت مبدأ الطاعة أولاً. ولا تهتم الآداب السلطانية بالإجابة عن السؤال: ماذا لو لم يقتنع السلطان بإصلاح نفسه؟ إذ إن التفكير في البدائل ليس من انشغالات الكتاب، ولا إمكانية للتأسيس لخيارات تغييرية مجتمعية أو حتى نخبوية، فالكتابة السلطانية تتسلح بالوعظ وتتحرك تحت سقفه وحسب، وحتى مع التنويع في أدوات الخطاب الوعظي بحسب مقتضيات الحالة السلطانية، فإنه ما من سبيل سوى الإلحاح في الموعظة الأخلاقية، والنتيجة هي سقوط "الكفاحية الأخلاقية" للآداب السلطانية تحت وطأة صياغة جامدة ومتداخلة لمفهوم الطاعة السياسية تفتح باباً واسعاً أمام الاستبداد.

2 - الطاعة في نسق الأحكام السلطانية

أ - تأطير الواقع السلطاني:

هناك مؤلفان يحملان عنوان الأحكام السلطانية؛ الأول للفقيه الشافعي الموسوعي أبي الحسن الماوردي (ت 450هـ)، والثاني للقاضي والفقيه الحنبلي أبي يعلى الفراء (ت458هـ). والمؤلفان يشكلان القوام النظري لفكر "الأحكام السلطانية"، وإذا علمنا أن مصنَّف الفراء في الأحكام السلطانية لا يعدو أن يكون تكراراً لكتاب الماوردي الذي يحمل الاسم نفسه، ولكن مع اختلاف طفيف يرجع إلى الانتماء المذهبي لكلا الفقيهين[2]، أدركنا أن

---

(1) ابن الطقطقى، **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**، مرجع سابق، ص12.

(2) يرى الماوردي - مثلاً- أن حال الإمام يتغير بالفسق، أما القاضي أبو يعلى فيرى أن الفسق لا يمنع استدامة الإمامة. انظر:
- الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، مرجع سابق، ص24.
- الفراء، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص20.

الأحكام السلطانية تقوم في حقيقة الأمر على مصنَّف واحد، وهو أمر لا نظير له في الأنساق المعرفية السياسية الأخرى. صحيح أنه يمكن العثور على نص أو مجموعة نصوص مركزية ومؤسسة لنسق ما، لكن الأمر يختلف في الأحكام السلطانية؛ إذ يمثل كتاب الماوردي نصاً مهيمناً لا مؤسساً فحسب، وربما كانت هذه السمة هي مصدر شهرته الواسعة. فعلى الرغم من أن الكثير مما تضمنه كتاب الأحكام السلطانية موجود بصورة أو بأخرى في المصنفات الفقهية والكلامية، فإن ما يميزه بالإضافة إلى المنحى التجميعي لفصول المعرفة السياسية الموزعة بين العلوم الإسلامية المختلفة وتبسيطها في كتاب واحد، هو اعتناؤه بوضع وبناء القاعدة السياسية أو "الحكم السلطاني" كما يسميه، وتقديمها بوصفها عملاً ناجزاً ينتظر التنفيذ، لذلك يمكن اعتبار الأحكام السلطانية بمنزلة مدونة قانونية، ونواة لقانون دستوري لم تكتمل صياغاته في الحقل المعرفي الإسلامي.

من هذه الزاوية تشكل الأحكام السلطانية نقلة في طريق التطور المعرفي الإسلامي في اتجاه تقعيد الممارسة السياسية وتنظيمها وليس مجرد تهذيبها كما هو الحال في الآداب السلطانية، وتكمن مقدمات تلك النقلة فيما كتبه الماوردي في كتابيه" تسهيل النظر وتعجيل الظفر" و"أدب الوزير"، ففي الأول يلمح الماوردي لاختلال علاقة السلاطين بأمراء الأقاليم، فيذكر بعبارات مختصرة تتسق مع منهجه في تأليف الكتاب المذكور، توصيفاً شديد الأهمية لما يطلق عليه "آفات" السلطنة فيقول: "آفة الملوك سوء السيرة، وآفة الوزراء خبث السريرة، وآفة الأمراء مفارقة الطاعة..."[1]، في هذا التوصيف يضع الماوردي يده على حالة الفوضى في العلاقات السياسية في المجتمع السلطاني، بما يشير إلى أن مشكلة الطاعة السياسية -كما يشخصها الماوردي- هي مشكلة فوقية تتعلق بمفارقة الأمراء للطاعة، وليست مشكلة اجتماعية ترتبط بطاعة الرعية، وهذا التحديد لمشكلة الطاعة السياسية في المجتمع السلطاني له أهميته لدى الماوردي كما سيتضح بعد قليل.

---

(1) الماوردي، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملوك وسياسة الملك**، مرجع سابق، ص90.

أما في كتابه "أدب الوزير" والمعروف أيضا بـ"قوانين الوزارة" وهو كتاب سابق أيضاً لكتابه "الأحكام السلطانية" فيجمع فيه بين الوعظ الأخلاقي والتنظيم القانوني، ويعالج فيه بروح فقهية العلاقة بين الوزارة -وبخاصّة وزارة التفويض- والسلطان، ويلاحظ أن ما ورد من "أحكام" بخصوص وزارتي التفويض والتنفيذ في كتابه "الأحكام السلطانية والولايات الدينية" موجود في الأصل في كتابه "أدب الوزير".

بهذا المعنى فإن فكر الأحكام السلطانية مع غزارة مادته الفقهية والقانونية يُعدُّ جزءاً من الاشتغال السلطاني، على أن الأحكام السلطانية تعبِّر عن تحوُّل منهجي ملحوظ من العمل الوعظي إلى العمل القانوني، وهي خطوة متقدمة كان يمكن أن تضع حداً للنمو المتسارع في مصنفات الآداب السلطانية، وتنتقل بها من التجريد الأخلاقي إلى التقعيد القانوني للحياة السياسية.

إن من المهم ملاحظة ظاهرة "تحلل المقام السلطاني" وتأثيرها في ذلك التطور من الآداب إلى الأحكام السلطانية، الذي يُعدُّ الماوردي تعبيراً حقيقياً عنه، وهي ظاهرة بدأت إرهاصاتها منذ عهد المقتدر بالله العباسي (295-319هـ)؛ أي منذ اللحظة التي أصبح البويهيون يمثلون فيها قوة سياسية مستبدة بأمور الخلافة. لقد كان المقام السلطاني يمثل وحدة عضوية واحدة قبل تلك الحقبة، لذلك نجد ميلاً واضحاً لدى مفكري الآداب السلطانية في التأكيد على أهمية التفرد واستبداد السلطان بالسياسة على أنه أحد خصائص المقام السلطاني. ويبدو أن الخطاب الوعظي كما نجده عند أوائل الكتاب كان يستمد مسوّغه من واحدية المقام السلطاني تلك، فاقتناع السلطان بالعدل كفيل بتحويله إلى حقيقة عيانية في الواقع الاجتماعي، وهكذا كان رهان كتاب الآداب السلطانية على الصحوة الضميرية المحتملة للسلطان، وقابليته لاكتساب أخلاق العدل والصلاح.

لكن الوضع بدأ يتغير منذ عصر الماوردي، فقد اختل مبدأ واحدية المقام السلطاني، وأصبحت السلطة الفعلية موزعة بين السلطان وأعوانه من الوزراء وحكام الأقاليم الأقوياء، بل أصبح السلطان ممثلاً بالخليفة في بغداد، الحلقة

الأضعف في تلك العلاقة في الكثير من الأحيان، لذلك لم يكن ثمة ما يسوّغ الاقتصار على مخاطبة السلطان وحده، لكونه لم يعد يمثل القوة السياسية المتفردة، ويبدو أن الماوردي قد تنبه إلى حالة "تحلل المقام السلطاني" تلك منذ وقت مبكر، حيث ألف كتابه "تسهيل النظر وتعجيل الظفر" في مخاطبة السلطان، كما صنف كذلك كتابه "قوانين الوزارة" في مخاطبة الوزير وفيه قال مخاطباً الوزير: "... وبيدك تدبير مملكة صلاحها مستحق عليك، وفسادها منسوب إليك"[1]، بما يعكس القوة الفعلية التي باتت تمثلها تلك الفئة السياسية[2].

ما يحسب للماوردي كذلك هو أنه فطن إلى عدم جدوى استمرار الخطاب الوعظي وصعوبة تفريعه ليشمل أقطاب الواقع السياسي. فالماوردي الذي بذل محاولات عدة في القيام بدور الوساطة بين الحكام العباسيين وبعض أمراء بني بويه، كان يدرك عدم تأثير الخطاب الوعظي الأخلاقي في

---

(1) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب. **أدب الوزير المعروف بقوانين الوزارة وسياسة الملك**، تصحيح: حسن الهادي حسين، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط.2، 1994م، ص2.

(2) واصل كثير من الكتاب بعد الماوردي تصنيف المؤلفات التي تدور على محورية موقع السلطان، ويمكن عدّ ذلك استجابة للظروف السياسية التي سادت الأقاليم المختلفة في العالم الإسلامي؛ إذ أصبح أمراء التغلب يمثلون في أقاليمهم "واحدية سلطانية" جديدة، وكذلك فإن الكتابة السلطانية أصبحت تقليداً له أغراض خاصة كجمع المأثورات وإمتاع السلطان، وابن رضوان المالقي (ت783هـ) يذكر ذلك بوضوح في كتابه: "الشهب اللامعة في السياسة النافعة" الذي كتبه بأمر من السلطان أبي سالم المريني وقال في مقدمته: "وأن مما اقتضته إرادته الصادرة عن علو الهمم، والمقاصد الزاكية الشيم، أمره بتأليف مجموع في السياسة الملوكية، والسير السلطانية، ما يقع به الإمتاع، ويظهر الانتفاع، قصداً منه أعلى الله أمره، لتخليد أثر يتبع دليله، وعلم يتضح سبيله". انظر:

- المالقي، أبو القاسم بن رضوان. **الشهب اللامعة في السياسة النافعة**، تحقيق: علي سامي النشار، الدار البيضاء: دار الثقافة، 1984م، ص52.

والسلطان أبو سالم المريني هو أحد أمراء المغرب العربي جاء على ظهر الأسطول الإسباني ليسترد حكم مالقة بعد وفاة أبيه السلطان أبي الحسن المريني بمساعدة من ملك قشتالة، وفي عهده سفكت الدماء واستبيحت أموال الرعايا، حكم في الفترة من 760 إلى 762هجرية. انظر:

- مقدمة المحقق، ص34-35.

مجال سياسي يعدّ القفز على الأخلاق شرطاً للبقاء الفعلي ضمن مكوناته بنظر المتصارعين، لذلك فقد اعتمد المدخل القانوني في تنظيم علاقات القوة الفعلية بين السلاطين والأمراء والوزراء، جاعلاً من الخلافة -بمدلولاتها الرمزية والتاريخية- حلبة للصراع السياسي وسقفاً له في الوقت نفسه، فالماوردي الذي كان يدرك أن الخلافة باتت نظاماً شكلياً، دعا إلى التزامها قاعدةً لتنظيم الصراعات عبر التسليم بالمكانة الرمزية للخليفة، ويبدو أن دعوته تلك كانت محل قبول، لأن الصراع في "حلبة الخلافة" يمنح الأطراف المختلفة مشروعية جزئية، بما فيهم أمراء الاستيلاء الذين عدّهم الماوردي سبباً في حفظ الدين.

ب - البناء الهرمي لمفهوم الطاعة:

يبدأ الماوردي بالتمهيد النظري لفكرة الطاعة اعتماداً على الآية القرآنية: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾، فيقول: "ففرض علينا طاعة أولي الأمر فينا وهم الأئمة المتأمرون علينا"[1]، ومع أن الماوردي يورد حديثه عن الطاعة السياسية ضمن بحثه لمسألة الإمامة، فإن الملاحظ توسيعه لمفهوم أولي الأمر ليشمل البر والفاجر، استناداً إلى حديث مروي عن أبي هريرة في هذا الصدد[2]، وهذا المنحى استمر عنده ليتسع للمتغلب كذلك. ومع ذلك يمكن أن نلمس تمييزاً بين طاعة الإمام وطاعة المتغلبين، انطلاقاً من أن الإمام هو خليفة رسول الله، وإليه تفويض الأمور العامة من غير اعتراض أو افتئات[3].

إن الإطار العام الذي يضعه الماوردي لمفهوم الطاعة السياسية، يشير إلى

(1) الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، مرجع سابق، ص4.

(2) نصه: "سيليكم بعدي ولاة فيليكم البر ببره، ويليكم الفاجر بفجوره، فاسمعوا لهم وأطيعوا في كل ما وافق الحق، فإن أحسنوا فلكم ولهم، وإن أساءوا فلكم وعليهم". ذكره الدارقطني في سننه، "كتاب العيدين باب صفة من تجوز الصلاة معه والصلاة عليه"، انظر:
- الدارقطني، **سنن الدارقطني**، مرجع سابق، ج2، ص400.

(3) الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، مرجع سابق، ص22.

أنه لم يكن معنياً ببحث هذه المسألة على المستوى الاجتماعي؛ أي مستوى طاعة العامة للحكام؛ إذ يكتفي في هذا المستوى بتثبيت قاعدة الطاعة وتأكيد طابعها الديني مع إبقاء الباب مفتوحاً لإدخال أمراء التغلب تحت مفهوم أولي الأمر. وهذه الخطوة التمهيدية تبدو لازمة للحديث عن ولاية المتغلب كما يتناولها الماوردي بعد ذلك بإسهاب، لذلك فمن الواضح أن التفكير السياسي للماوردي يقوم على التمييز بين نوعين من الطاعة السياسية:

الأول: "الطاعة الرعوية"؛ أي طاعة الرعية للحكام، وتقدم بوصفها قاعدة دينية غير قابلة للنقاش.

والثاني: "الطاعة التوافقية"؛ أي طاعة الأمراء للخلفاء، وهذا النوع يأخذ وصف "الحكم السلطاني"، والفرق واضح بين النوعين من حيث ثبات الأول وحركية الثاني بحسب مقتضيات الواقع السياسي وعلاقات القوة السائدة.

ويمكن التأكيد بناء على ذلك أن طاعة العامة أو "الطاعة الرعوية" لم تكن تمثل مشكلة حادة في نظر الماوردي، وربما كان الماوردي محقاً في ذلك، بالنظر إلى استقرار فكرة الطاعة في الذهنية العامة وعدم تداول بحثها على المستوى المعرفي. إن المشكلة الملحة لدى الماوردي وعصره السياسي تتمثل في اختلال العلاقة بين الخلفاء والأمراء، وهي مشكلة هيكلية كانت تهدد بانهيار ما تبقى من مؤسسات نظام الخلافة، لذلك فإن تنظيم العلاقة بين الخلفاء والأمراء عبر الإبقاء على رابط سياسي على المستوى الشكلي احتل أولوية قصوى في فكر الماوردي، وقد تطلب منه ذلك تصميم بناء تراتبي لممارسة مفهوم الطاعة السياسية، يتسم بالمرونة ويخضع لاعتبارات القوة المادية.

أما توسيع الماوردي لمفهوم أولي الأمر ليشمل أمراء التغلب والجور، فيبدو أن الهدف منه كان الحفاظ على مبدأ طاعة الرعية لأولي الأمر أياً كانوا، وتجنب تعليق "الطاعة الرعوية" على نتائج الصراع بين "أولي الأمر". إن المطلوب من الرعية أن تمارس نوعاً من الطاعة الحيادية، فتطيع الأمير

المتغلب على الخليفة في إقليم من الأقاليم، وتحتفظ في الوقت نفسه بـ"مخزون عاطفي" من الطاعة توجهه لنظام الخلافة -الممثل بالخليفة- الذي دافع عنه الماوردي بقوة.

لقد عمل الماوردي على ملاءمة فكرة الطاعة مع واقع الغلبة دون المساس بالطابع الديني والعمق الاجتماعي لتلك الفكرة، والنتيجة الإجمالية لذلك هي نوع من الطاعة الهرمية، حيث الرعية في الأقاليم تطيع الأمراء المتغلبين، وهؤلاء بدورهم يطيعون الخليفة، لكن مضمون الطاعة يختلف تماماً في الحالتين. أما القاعدة التي يقوم عليها "هرم الطاعة" في تصور الماوردي، فهو مبدأ حفظ الدين الذي يعدّ مقصداً لحركة السياسة، وضابطاً لعلاقات الطاعة في المجتمع السلطاني.

ت - الطاعة وقاعدة حفظ الدين:

يظهر استقراء الأحكام السلطانية ونصوص أخرى للماوردي محورية قاعدة "حفظ الدين" في فكره السياسي، ويبدو أن تلك الأهمية تضاعفت بفعل الفوضى السياسية العارمة التي عصفت بقواعد السياسة في عصره. ويمكن القول إن استدعاء الماوردي للشريعة كان للتدليل على فشل السياسة، كما مثّل إدانة مبطنة لحالة البعد عن قواعدها في المجال السياسي، وفي الوقت نفسه فإن جهده في تنظيم تلك القواعد وتجميعها وعرضها عرضاً قانونياً مبسطاً حمل إدانة لفقهاء عصره، الذين مزجوا أحكام السياسة بغيرها، فتشاغل عنها "ولاة الأمور"[1]، لذلك فإن مشروع الماوردي يمكن فهمه على أنه مشروع لحفظ الدين في المقام الأول وليس للدفاع عن الخلافة، فهو يميز بين "حفظ

(1) يوضح الماوردي أن دافعه لتصنيف الأحكام السلطانية، هو تشتت المعرفة السياسية، وتشاغل ولاة الأمور عنها بسبب صراعاتهم السياسية فيقول في مقدمة كتابه: "ولما كانت الأحكام السلطانية بولاة الأمور أحق، وكان امتزاجها بجميع الأحكام يقطع عن تصفحها مع تشاغلهم بالسياسة والتدبير، أفردت لها كتاباً امتثلت فيه أمر من لزمت طاعته ليعلم مذاهب الفقهاء فيما له منها فيستوفيه، وما عليه منها فيوفيه، توخياً للعدل في تنفيذه وقضائه، وتحرياً للنصفة في أخذه وعطائه". =

الدين" و"حفظ الخلافة"، فيدفع الخلافة لتقديم تنازلات جوهرية للمستولين بكوْن ذلك ضرورة لحفظ الدين.

لقد أفصح الإمام الجويني الذي عاصر الماوردي وحمل على كتابه "الأحكام السلطانية" عن إمكانية اندراس الشريعة وخلو الزمان من إمام، واعتبار الماوردي حفظ الدين التزاماً مشتركاً بين الخليفة وأمراء التغلب يشير إلى احتمال وجود ذلك الهاجس في فكر الماوردي وإن لم يصرح به.

على أنه من المهم ملاحظة أن واقع التغلب السياسي في عصر الماوردي كان واقعاً مركباً ومعقداً، فهو تغلب ذو شقين: ففي المركز كان الوزير الأول يستبد بالأمور دون الخليفة، وفي الأقاليم كان الأمراء ينصِّبون أنفسهم بالقوة المادية حكاماً فعليين، وأمام حالة الفوضى تلك وضع الماوردي ضابطاً منهجياً للتناول الفكري للواقع السياسي، يتمثل في تأكيده على قاعدة "حفظ الدين"، فاشترط للإقرار بواقع التغلب إقامة الدين، لكن حفظ الدين وإن قصد به الماوردي حماية مبادئ الشريعة وأحكامها، فإنه من جهة أخرى منح واقع التغلب شرعية دينية، فالمتغلب يستمد شرعيته من قيامه بحفظ الدين وإن في حدوده الدنيا، وهكذا فإن الماوردي منح المتغلب سبباً دينياً للبقاء.

ويرى الماوردي أن استبداد أعوان الخليفة بالأمور من دونه والحجر عليه مدعاة للنظر "في أفعال من استولى على أموره" فإن وافقت أحكام الدين ومقتضى العدل أقرت، وإن لم يتوفر ذلك لم تقر "ولزمه [أي الإمام] أن

= وهذا النص لا يدع مجالاً للشك في أن الباعث العملي لانطلاق الأحكام السلطانية هو تنقية تلك المعرفة وتقديم زبدتها لولاة الأمور، بقصد تعريفهم بقواعد الأحكام السياسية، ومن تلك القواعد قواعد الصراع السياسي بين السلاطين والأمراء، كتعبير عن حالة واقعية لم يكن الماوردي ليتجاهلها. على أن حضور العامل السياسي بهذه القوة وإن كان مسوّغاً بالنظر إلى مشروع الماوردي في تحقيق التناغم بين الدين والسياسة، فإن مردوده السلبي تمثل في عدم القدرة على بناء نظرية سياسية متكاملة كان الماوردي من موقعه الفقهي والسياسي قادراً على انجازها، فـ"المسكوت عنه" يغطي مساحة واسعة من كتاب "الأحكام السلطانية"، كما أن إحجاماً مقصوداً في بحث مسائل لم يكن التنظير السياسي ليكتمل دونها يمكن ملاحظته بيسر، وعلى رأس تلك المسائل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي أعرض الماوردي عن بحث أبعادها السياسية تماماً.

يستنصر من يقبض ويزيل تغلبه"[1]، أما في الحالة الأخرى؛ أي حالة استيلاء أمراء التغلب، فإن الماوردي وإن استخدم الضابط ذاته، إلا أنه وضع شروطاً سبعة يجب في حال توفرها تقليد المستولي، منها: حفظ منصب الإمامة، وظهور الطاعة، وأن يكون المستولي ورعاً في حفظ الدين. لكن الماوردي كان يدرك أن إمارة الاستيلاء قائمة على القوة ولا سبيل عملياً للاشتراط عليها دون رضا منها، لذلك فإنه اضطر لإقرار الأمر الواقع كما هو، فدعا الخليفة في حال عدم اكتمال شروط الاختيار في المستولي أن يظهر "تقليده استدعاء لطاعته وحسماً لمخالفته ومعاندته"[2].

تلك مشكلة لم يكن بوسع الماوردي التصدي لها، وإن اقترح أن يقوم الخليفة باستنابة شخص آخر إلى جوار المستولي، وهو اقتراح غير عملي بطبيعة الحال، لكن الحل ربما يكمن في أساس التصور الذي قدمه الماوردي لمسألة الخلافة، وتحديداً عند مرحلة اختيار الخليفة، حيث عمد الماوردي بصورة غير مباشرة إلى إعطاء دور عملي لأمراء التغلب في ذلك الاختيار.

في هذا الصدد تجدر ملاحظة أن الماوردي لم يعدّ التغلب طريقاً للإمامة، وهو أمر طبيعي، فلو أنه أقر بالتغلب طريقاً للإمامة لسقط مسوّغ تنظيم العلاقة بين الإمامة وإمارة الاستيلاء؛ إذ إن شرط تنظيم العلاقة بين طرفين هو احتفاظ كل طرف بموقعه، وبذلك يمكن القول إن الماوردي وإن اعترف بسلطة المتغلب في حدود إمارته معتبراً ذلك خروجاً عن العرف[3]، فإنه رفض إمامة المتغلب، ومصطلح "أهل الإمامة" الذين يحصر فيهم الماوردي أهلية الانتصاب للإمامة في حال فشل أهل الاختيار في اختيار إمام، كان هدفه وضع حد بين متغلبي عصره -وأكثرهم من أصول غير عربية-

---

(1) الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، مرجع سابق، ص28.

(2) المرجع السابق، ص46

(3) راجع قوله في إمارة الاستيلاء: "وهذا وإن خرج عن عرف التقليد المطلق في شروطه وأحكامه ففيه من حفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية ما لا يجوز أن يترك مختلاً مدخولاً ولا فاسداً معلولا". انظر:
- الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، مرجع سابق، ص45.

وبين الإمامة، ومع ذلك من المهم الانتباه إلى أن الماوردي لم يكن في صدد مراجعة فكرة جواز إمامة المتغلب الرائجة في الفكر الإسلامي عموماً.

في السياق نفسه فإن الماوردي حاول إبعاد أمراء الأقاليم عن عملية الاختيار المباشر للإمام، لتفضيله أن يكون "أهل الاختيار" ممن يحضر ببلد الإمام "لسبوق علمهم بموته، ولأن من يصلح للخلافة في الأغلب موجودون في بلده"[1]، لكنه يعود فيرى أن يتقدم للإمامة من تكتمل فيه الشروط ومن "يسرع الناس إلى طاعته"[2]، وهذه المسألة؛ أي المسارعة إلى الطاعة، غير قابلة للحصر في بلد الإمام، فهي تشمل بالضرورة الأقاليم والأطراف، وإذا كان الماوردي لم يبين كيفية التعرف على "من يسرع الناس إلى طاعته"، فإن تأكيده لما يعدّه رأي الجمهور في عدم لزوم معرفة عموم الناس للإمام باسمه وعينه، يجعل "أهل الشوكة" هم المعنيون بالمسارعة إلى الطاعة وليس عموم الناس، وأساس أهل الشوكة هم أمراء التغلب، وعليه فإن إدخال طاعة أهل الشوكة شرطاً عملياً معتبراً في إتمام عملية اختيار الخليفة، ودعوة "أهل الاختيار" إلى مراعاة ذلك عند البيعة، يمنح أمراء التغلب دوراً أساسياً في اختيار الإمام من الناحية العملية، وبذلك تنتهي الكثير من أسباب الخلاف بين الخليفة والأمراء، ويلتقي الطرفان على قاعدة حفظ الدين، كما قصد الماوردي منذ البداية.

ثالثاً: الطاعة السياسية في نسق السياسة الشرعية

1 - الصياغة النظرية لفقه السياسة الشرعية

تبلور فقه السياسة الشرعية في سياق أزمة فقه التقليد، فالجمود الفقهي الذي نجم عن غلبة التقليد في الفتاوى والأحكام دفع بعض الفقهاء إلى محاولة إحداث قطيعة منهجية مع فقه التقليد، وبخاصة من حيث قواعد التفكير الفقهي، وآليات استنباط الأحكام، وقد تجلت أزمة فقه التقليد في مجالي

(1) الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، مرجع سابق، ص5.

(2) المرجع السابق، ص7.

القضاء والفتوى، وهما من أكثر المجالات ارتباطاً بالحقوق الجماعية والفردية. لذلك نلحظ تركيزاً مكثفاً من فقهاء السياسة الشرعية على نقد أحوال القضاء، ونلحظ كذلك محاولة تأصيلية لإعادة بناء قواعد الإفتاء على النحو الذي قام به ابن قيم الجوزية في كتابه "إعلام الموقعين"، ولعل النقد الذي وجهه ابن تيمية (661- 728هـ) وتلميذه ابن القيم (ت 751هـ) إلى القضاء في عصريهما لا يرتبط بالقضاء من حيث هو بنية تنظيمية غير فاعلة أو غير نزيهة، وإنما يرتبط بدرجة أساسية بالبنية العلمية للقضاء والحيثية الفقهية التي يقوم عليها، ويظهر ذلك من خلال نقدهما اعتماد الأحكام القضائية على البينة وفق المبدأ المعروف "البينة على المدعي واليمين على من أنكر"، وهو المبدأ الذي كان يشكل قانون الاشتغال القضائي آنذاك، فقد انتقدا حصر البينة على الشهود أو الاعتراف، لما في ذلك من تعطيل لأحكام الشرع وإهدار لحقوق المسلمين.

وبعامة يدعو فقه السياسة الشرعية بوصفه بديلاً عن ذلك إلى توسيع دائرة البينة لتشمل العرف وقرائن الأحوال والحجج والبراهين العقلية والأمارات والعلامات الظاهرة، يقول ابن القيم: "فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان فثم شرع الله ودينه"[1]، ويقول: "فمن أهدر الأمارات والعلامات في الشرع بالكلية فقد عطل كثيراً من الأحكام وضيع كثيراً من الحقوق"[2]، وللإيضاح يضرب مثلاً بأشهر قاضيين في التاريخ الإسلامي فيقول: "والذي اختص به إياس وشريح مع مشاركتهما لأهل عصرهما في العلم هو الفهم في الواقع والاستدلال بالأمارات وشواهد الحال، وهذا الذي فات كثيراً من الحكام فأضاعوا كثيراً من الحقوق"[3].

لقد تحتم على فقه السياسة الشرعية البدء بخوض معركة مع التقليد،

(1) ابن القيم، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر. **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، تحقيق: محمد جميل غازي، القاهرة: مطبعة المدني، (د.ت.)، ج1، ص19.

(2) المرجع السابق، ص145.

(3) المرجع السابق، ص49.

والانطلاق منها لتثبيت مقولاته الأساسية في مجال السياسة والحكم، فإرساء فقه السياسة الشرعية بطابعه العقلي التجديدي في إطار النسق الفقهي العام، كان يتطلب تفكيك بنية الفقه التقليدي أولاً، وهي مهمة استخدمت فيها أدوات علمية متعددة أهمها التأويل والقياس، وتسخير فقه المقاصد الشرعية الذي كان موضع اهتمام علمي في تلك الفترة. في هذا السياق نلحظ محاولة عامة للمصالحة بين العقل والنقل، فابن تيمية صنَّف واحداً من أهم كتبه في "درء التعارض بين العقل والنقل". والكتاب وإن كان يدخل في دائرة الكلام، فإن أطروحته في الإعلاء من مكانة العقل في دائرة الفقه كانت واضحة؛ إذ مهدت الطريق أمام ابن القيم لإعادة الاعتبار للعقل الفقهي فانتصر في كتابه "إعلام الموقعين عن رب العالمين" لما أسماه "الرأي المحمود" فلم يبطل القياس بالكلية، وفي الوقت نفسه أكد ابن القيم مشروعية التأويل فاستعرض ضروباً من "سياسة" الصحابة كجمع الخليفة عثمان الناس على مصحف واحد، واختيار عمر للإفراد بالحج، ومنعه بيع أمهات الأولاد، ونفيه نصر بن حجاج من المدينة لتشبيب (تغزل) النساء به وغيرها، ثم قال معلقاً: "وهذه السياسة التي ساسوا بها الأمة وأضعافها هي تأويل القرآن"[1].

على أن الخطوة المتقدمة التي قطعها فقه السياسة الشرعية في مواجهته للتقليد تمثلت في الانفتاح على معطيات الفكر المقاصدي، الذي كان رائجاً في القرنين السابع والثامن الهجريين بفعل كتابات الفقيه الشافعي العز بن عبد السلام (ت 660هـ) ثم شهاب الدين القرافي (ت684هـ). وسواء كان فقه السياسة الشرعية فقهاً مقاصدياً خالصاً، أم أنه وجد في المقاصد أداة تعينه على التصدي لقوة التقليد وتفكيك بنيته المعرفية، فإن فقه السياسة الشرعية مثَّل تصحيحاً لمسار الفقه الإسلامي ومحاولة لتخطي أزمته؛ تلك الأزمة التي حددها ابن القيم بأنها قصور "في معرفة الشريعة وتقصير في معرفة الواقع وتنزيل أحدهما على الآخر"[2]. وبالنظر إلى الروح المقاصدية التي تخللت فقه

(1) المرجع السابق، ج1، ص25.

(2) المرجع السابق، ص18.

السياسة الشرعية يمكن اعتبار ذلك الفقه محصِّلة لصيرورة فقهية عامة، أنضجتها ظروف الواقع الاجتماعي والسياسي وما وصل إليه الفقه "التقليدي" من جمود وتحجر.

والملاحظ أن فقه السياسة الشرعية يضع المسألة السياسية بأبعادها المختلفة في سياق الأزمة الفقهية العامة، فالمشكلة في نظره لا تكمن في فساد السياسة بكونها سبباً رئيساً وإنما في جمود الفقهاء والقضاة عند ظواهر النصوص أو عند ما نطق به الشرع، الأمر الذي دفع الساسة إلى تدبير أمور السياسة بعيداً عن الشرع، فنجم عن ذلك انحراف في السياسة، يقول ابن القيم: "فلما رأى ولاة الأمور ذلك وأن الناس لا يستقيم لهم أمرهم إلا بأمر وراء ما فهمه هؤلاء من الشريعة، أحدثوا من أوضاع سياساتهم شراً طويلاً وفساداً عريضاً"[1]، ثم يقولً: "فأحدثوا لهم قوانين سياسية تنتظم بها مصالح العالم، فتولَّد من تقصير أولئك في الشريعة وإحداث هؤلاء ما أحدثوه من أوضاع سياستهم شرٌ طويل وفسادٌ عريض وتفاقم الأمر وتعذر استدراكه"[2]. تتحدد المشكلة إذن في أزمة فقهية عامة ناجمة عن القصور في فهم الشريعة والعجز عن إبراز قدرتها على مواكبة الوقائع الاجتماعية المستجدة، أو بمعنى آخر الإخفاق في تقديم الشريعة بوصفها منظومة قانونية وتشريعية وقضائية تلبي حاجة إقامة دولة "العدل" و"المصلحة" التي دعا إليها فقه السياسة الشرعية، وتلك الأزمة الفقهية نجم عنها اختلال في العلاقة بين الشريعة والسياسة، تمثل في ظهور فئة من الساسة اعتبرت الشريعة "ناقصة" فعالجت ذلك النقص بأمور أفسدت السياسة والدين معاً، يقول ابن القيم: "وتوهموا [أي ولاة الأمور] أن الشرع لا يقوم بسياسة العالم ومصلحة الأمة وتعدوا حدود الله، وتولّد من جهل الفريقين [الفقهاء وولاة الأمور] بحقيقة الشرع خروج عنه إلى أنواع من الظلم والبدع والسياسة جعلها هؤلاء من الشرع وجعلها هؤلاء قسيمة ومقابلة له، وزعموا أن الشرع ناقص لا يقوم بمصالح الناس، وجعل أولئك

---

(1) المرجع السابق، ج1، ص19.

(2) ابن القيم، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج4، ص373.

ما فهموه من العموميات والإطلاقات هو الشرع وإن تضمن خلاف ما شهدت به الشواهد والعلامات الصحيحة، والطائفتان مخطئتان في الشرع أقبح خطأ وأفحشه"[1].

هكذا يمكن فهم المنطق التحليلي الذي قدمه فقه السياسة الشرعية لأزمة الفقه وواقع العلاقة بين الشريعة والسياسة، وهو فهم اقتضى البدء بتجديد الفقه وإعادة تأهيله لينهض بدوره في تصحيح القوام التشريعي والقضائي للدولة، ليس من خلال إثبات مرونة الفقه واستجابته لمتغيرات الواقع فحسب، وإنما عبر إيجاد منظور كلي لجسر العلاقة بين الشريعة والسياسة؛ أي الكشف عن مقصود الشريعة ومقصود السياسة والمزاوجة بينهما.

في هذا الشأن يقدم ابن تيمية قاعدة "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" بكونها مقصوداً للشرع، ويبني عليها ما يطلق عليه وصف "مقصود الولاية"، فيقول: "وولي الأمر إنما نُصِّب ليأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وهذا هو مقصود الولاية"[2]، أما ابن القيم فيتحدث عن العدل مقترناً بالمصلحة بوصفهما مقصودي الشريعة وغايتي السياسة في آن، فيقول: "ومن له ذوق في الشريعة واطلاع على كمالها وتضمنها لغاية مصالح العباد في المعاش والمعاد ومجيئها بغاية العدل الذي يسع الخلائق، وأنه لا عدل فوق عدلها ولا مصلحة فوق ما تضمنته من المصالح، تبين له أن السياسة العادلة جزء من أجزائها وفرع من فروعها، وأن من أحاط علماً بمقاصدها ووضعها موضعها وحسن فهمه فيها لم يحتج معها إلى سياسة غيرها البتة"[3].

وبناء على ذلك يصل ابن القيم إلى تحريم "السياسة الظالمة" لمخالفتها مقصود الشرع، في حين يعدّ السياسة العادلة جزءاً من أجزاء الشرع وليست

(1) المرجع السابق، ص151.

(2) ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، تحقيق: علي بن محمد العمران، إشراف: بكر بن عبد الله أبو زيد، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 1429هـ، ص87.

(3) ابن القيم، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، مرجع سابق، ج1، ص5.

مقصداً له وحسب، فيقول: "ونحن نسميها سياسة تبعاً لمصطلحهم وإنما هي عدل الله ورسوله"[1]، وبذلك تنتقل السياسة من كونها جزءاً من أجزاء الشرع، إلى كونها عين الشرع "عدل الله ورسوله"، فتتخذ وضعية دينية يترتب عليها نوع من المزاوجة بين السياسة والشريعة ليبدوان وكأنهما شيء واحد، وهذا ما نجده عند ابن تيمية بوضوح في وصفه السياسة الشرعية تارة بأنها "سياسة دينية" وتارة أخرى بأنها" سياسة إلهية وإنابة نبوية"[2].

فضلاً عن ذلك فإن احتواء السياسة الشرعية لجانبي العدل والمصلحة يهيّء مفهوم السياسة لنوع من الممارسة الفعلية على أرض الواقع دون أن يفقد صلته بالشريعة، فالعدل يسمح بنوع من المزاوجة بين الشريعة والسياسة العادلة، أما المصلحة فتكشف عن حيوية الشريعة وقدرتها على تلبية حاجات السياسة، وبذلك ينتفي مسوّغ " انفرد السلطان عن الدين أو الدين عن السلطان" -بتعبير ابن تيمية- بسبب جمود الفقه وشطط السياسة؛ إذ إن الشريعة "عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها" كما يرى ابن القيم كذلك.

ويتبنى ابن القيم تعريفاً للسياسة الشرعية يقوم على الجمع بين العدل والمصلحة. والتعريف المنقول عن الفقيه الحنبلي أبو الوفاء ابن عقيل كما يشير إلى ذلك ابن القيم يشمل جانبين، الأول: "ما وافق الشرع" ويشير إلى القواعد والضوابط الكلية التي تتضمنها الشريعة وتشكل إطاراً عاماً للسياسة بعملياتها المختلفة، أما الثاني: فهو "ما لم ينطق به الشرع" وهذا مجال رحب لممارسة السياسة على أساس المصلحة، وتعريف السياسة بأنها ما وافق الشرع لا ما نطق به فحسب[3]، منح الفقه الإسلامي حيوية بالغة بوصف أن

---

(1) المرجع السابق، ص19.

(2) ابن تيمية، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، مرجع سابق، ص11.

(3) تصبح السياسة وفقاً لذلك وبحسب تعريف ابن عقيل " ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول صلى الله عليه وسلم ولا نزل به وحي". انظر:
- ابن القيم، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، مرجع سابق، ج1، ص17.

ذلك الفقه كان قد توقف في أحكامه عند ظواهر النصوص، لكنه من حيث بعده السياسي والتاريخي رتب سلطة أوسع لـ"ولي الأمر" تحت مبرر المصلحة التي هي وفقاً لخطاب السياسة الشرعية عين العدل وأحد أجزاء الشرع. ومتابعة صيرورة فقه السياسة الشرعية تكشف عن أن المصلحة مفهوم يؤول في نهاية المطاف إلى نظر الإمام الذي تفوض إليه مصالح الأمة بحكم ولايته العامة[1]، وتلك هي أولى لبنات تشييد سلطة "ولي الأمر" في فقه السياسة الشرعية على حساب المقولة التأسيسية والتجديدية لابن عقيل في التفريق المعرفي بين "ما وافق الشرع" و"ما نطق به الشرع"، ليتحول فقه السياسة الشرعية بمرور الوقت من منهج للتعاطي الفقهي والسياسي مع الواقع بمتغيراته وحقائقه إلى رديف لسلطة الدولة التي يقع "ولي الأمر" في القلب منها.

2 - سلطة "ولي الأمر"

لا ينفك خطاب السياسة الشرعية عن تأكيد أهمية السلطة لإقامة الدين، ويرى ابن تيمية أن المقصود الواجب بالولايات هو" إصلاح دين الخلق الذي متى فاتهم خسروا خسراناً مبيناً ولم ينفعهم ما نعموا به في الدنيا، وإصلاح ما لا يقوم الدين إلا به من أمر دنياهم وهو نوعان: قسم المال بين مستحقيه وعقوبات المعتدين"[2]، ويلاحظ أن فقه السياسة الشرعية يتجاوز بهذا التوصيف مفهوم حراسة أو حفظ الدين الذي شكل أساس التنظير في فكر

---

(1) قبل ذلك تحدث فقهاء الحنفية عن تفويض بعض المصالح إلى الإمام، ولكن يمكن النظر إلى المصلحة عند الحنفية بوصفها قيداً على تصرفات الإمام كما ذكرنا في النسق الفقهي، بحيث يجوز للأغلبية إذا رأت مخالفة للمصلحة أن تخالف أمر الإمام، أما فقه السياسة الشرعية فإنه لا يحدد الموقف من الإمام إذا خالف المصلحة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن هناك خطين مقاصديين يرى أحدهما (العز بن عبد السلام) أن المصالح الدنيوية معروفة بالعقل، ويرى الآخر (الشاطبي) أن المصالح موقوفة ويلحقها بالتعبديات، وفقه السياسة الشرعية يبدو أقرب إلى خط الشاطبي وإن كان متقدماً عليه في الزمن.

(2) ابن تيمية، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، مرجع سابق، ص37.

الأحكام السلطانية على مدى قرون، إلى مفهوم آخر أكثر ملاءمة لطبيعة التنظير الفقهي السياسي، وهو مفهوم "إقامة الدين" عبر إصلاح ما لا يقوم الدين إلا به من أمور الدنيا. وربما كانت كيفيات الإصلاح التي يقترحها فقه السياسة الشرعية غير واضحة تماماً، إلا أن تأمل صورة السلطة السياسية في ثنايا خطابه الفقهي يكشف عن ذلك إلى حد كبير.

فالإصلاح بما هو فعل بناء وتقويم وليس حفظاً وحسب، يقوم على وجود سلطة قوية وقادرة يمكنها القيام بأفعال محورية ومباشرة تجاه المجتمع الذي يشكل هدفاً للإصلاح، ويتركز الإصلاح في مجموعة من المهام المترابطة التي ينبغي على القوة القاهرة (الدولة ممثلة بولي الأمر) القيام بها، ومنها كما يذكر ابن تيمية قسم الأموال بين مستحقيها، وأداء الحقوق، وإقامة الحدود الشرعية. على أن مسألة إقامة الحدود الشرعية احتلت مساحة أوسع في فقه السياسة الشرعية بوصفها مظهراً شرعياً لقوة الدولة القاهرة، وفاعلية توجهها في إصلاح المجتمع وتطبيق الشريعة، ويرجع ذلك إلى فلسفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي يتبناها فقه السياسة الشرعية، فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر -وهو مقصود الشريعة والولاية معاً- "لا يتم إلا بالعقوبات الشرعية، فإن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن، فإقامة الحدود واجبة على ولاة الأمور"[1]، وتقديم إقامة الحدود الشرعية بوصفها مدخلاً لإصلاح دين الخلق يقوم على قراءة رأسية لواقع الحياة الاجتماعية بوصف ما يعتريها من فساد وشرور، وقحط يعود في مجمله إلى تعطيل الحدود، يقول ابن تيمية: "وكثير مما يوجد من فساد أمور الناس إنما هو لتعطيل الحد بمال أو جاه"[2]، فإذا أقيمت الحدود -وفقاً لهذا التصور- "ظهرت طاعة الله ونقصت معصية الله تعالى فحصل الرزق والنصر"[3]، وقد كان ابن تيمية يقوم بنفسه بتنفيذ الحدود والتعازير في الفترة التي تلت هزيمة التتار في معركة "شقحب" 702هجرية، وهي المعركة التي فشل فيها

(1) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج8، ص107.

(2) ابن تيمية، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، مرجع سابق، ص87.

(3) المرجع السابق، الموضع نفسه.

التتار في السيطرة على دمشق، تعبيراً عن أهمية تلك المسألة حتى في الأوقات التي كانت الدولة تعجز فيها عن القيام بذلك، لذلك يبدو مسوّغاً في نظر ابن تيمية الربط بين الوجود السلطوي للدولة وإقامة الحدود الشرعية، بل إن هذه المسألة تصبح في نظره مصدراً لشرعية الدولة ذاتها، فتعطيل الحدود "سبب سقوط حرمة المتولي وسقوط قدره من القلوب وانحلال أمره"[1]، ومن واقع ذلك الاهتمام بمسألة إقامة الحدود الشرعية ينصرف ابن تيمية إلى تنمية البعد الضميري للحاكم، حتى لا يسيء استخدام حاصل تلك الشرعية، فينصحه بأن يكون مقصوده من إقامة الحدود صلاح الرعية والنهي عن المنكرات وابتغاء وجه الله وطاعة أمره وليس العلو على الناس "وأما إذا كان غرضه العلو عليهم وإقامة رياسته ليعظموه أو ليبذلوا له ما يريد من الأموال انعكس عليه مقصوده"[2].

إن مستوى التجريد المعرفي الذي انطلق منه فقه السياسة الشرعية والقائم على تحديد إطار مقاصدي للعملية السياسية مكوّن من ثلاثة أضلاع قيمية هي: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والعدل، والمصلحة -على النحو الذي وجدناه في تعريف السياسة الشرعية- تحوِّل بفعل عوامل ذاتية مستقرة في بنية ذلك الفقه والفقه الإسلامي على وجه العموم إلى نوع من الفعل الاختزالي لتلك القيم في قضيتين محوريتين هما: إقامة الحدود، وممارسة الشعائر الفردية والجماعية، ويبدو أن عملية الاختزال تلك ارتبطت بدرجة رئيسة بظروف الزحف التتري الكاسح للعالم الإسلامي وخطره على وجوده وهويته، بما منح مسألة الحفاظ على شكل الوجود الإسلامي ومظاهره العامة أهمية أكبر في المنظور الفقهي، وهي مسألة يبدو أنها أحبطت الجهود المقاصدية التي كانت قد اتسمت بها تلك المرحلة، التي كان يمكن لها أن تعيد صياغة مشروع الدولة الإسلامية على أساس جوهر القيم والمقاصد الدينية، وعبر التفعيل السياسي لقاعدة التفريق بين "ما وافق الشرع" و"ما نطق به الشرع"

---

(1) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(2) المرجع السابق، ص125.

دون الحاجة إلى توسيع السلطات العقابية والتأديبية للحاكم أو مد سلطته إلى مجال العبادات.

ويبدو كذلك أن الحالة المقاصدية التي أسس لها العز بن عبد السلام تراجعت إلى حد كبير، حتى لم يعد بالإمكان القول إن فقه السياسة الشرعية مثّل نوعاً من الاستمرارية لتلك الحالة في تناوله لقضايا السياسة الشرعية، ولذلك مظاهر متعددة نجدها في تناول فقه السياسة الشرعية لقضايا العدل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغيرها. فابن تيمية -مثلاً- يعدُّ التصرف النبوي واحداً لا يقبل التمييز بين ما كان منه سياسة وما كان منه تشريعاً عاماً، فيرى "أنه صلى الله عليه وسلم إذا أمر ناساً معينين بأمورٍ وحَكَم في أعيان معينة بأحكام لم يكن حكمه وأمره مختصاً بتلك المعينات بل كان ثابتاً في نظائرها وأمثاله إلى يوم القيامة"[1]، ثم يقول: "وإن قيل إنه في حياته كان يقضي في قضايا معينة مثل إعطاء شخص بعينه وإقامة الحد على شخص بعينه وتنفيذ جيش بعينه قيل نعم وطاعته واجبة في نظير ذلك إلى يوم القيامة "[2]، وكذلك فإن تحليل الفعل النبوي مسألة لم يشر إليها ابن القيم وإن اعتبر السياسة الشرعية من قبيل السياسات الجزئية وليس التشريعات العامة.

ويتبنى ابن تيمية مفهوماً يحصر العدل في بعده الديني دون الدنيوي، فيرى أن العدالة "هي الصلاح في الدين والمروءة باستعمال ما يجمله ويزينه وتجنب ما يدنسه ويشينه"[3]، والأمر نفسه ينطبق على مفهوم الأمر بالمعروف الذي يعيد ابن تيمية موضعته على أساس شعائري وأخلاقي وليس سياسي، فنجده يقول: "فالأمر بالمعروف مثل الصلاة والزكاة والصيام والحج والصدقة والأمانة وبر الوالدين وصلة الأرحام وحسن العشرة مع الأهل والجيران ونحو ذلك، فالواجب على ولي الأمر أن يأمر بالصلوات المكتوبات جميع من يقدر

(1) ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية**، مرجع سابق، ج1، ص81.
(2) المرجع السابق، ص83.
(3) ابن تيمية، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، مرجع سابق، ص159.

على أمره ويعاقب التارك بإجماع"[1].

والظاهر أن فقه ابن تيمية قد استغرق في سجالات واسعة مع الفرق الأخرى المعاصرة له وبخاصّة مع من يسميهم بالرافضة وكذلك الصوفية وغيرهما، الأمر الذي أثر في الاتجاه المقاصدي الذي مثّل قاعدةً خلفية لفقهه التجديدي عند انطلاقته، لذلك فإن مطالعة كتابه "منهاج السنة" وهو من أهم كتبه التي تضمنت الخطوط العامة لفقهه السياسي، يجد استنزافاً حاداً وتشتيتاً لطاقة فقهية خلاقة كان بإمكانها أن تعيد صياغة العقل الإسلامي على نحو أكثر إيجابية. فمتابعة مناقشة ابن تيمية لبعض المسائل كالنص على الإمام في إطار ردوده على الشيعة تبرز كيف أنه اندفع بتأثير المنطق السجالي ليقترب من مقولة أن خلافة أبي بكر الصديق جاءت بنص جلي أو خفي من الرسول عليه الصلاة والسلام[2]، ونظير ذلك كثير في كتابه منهاج السنة.

ما تجدر الإشارة إليه كذلك هو محدودية فقه السياسة الشرعية في تصوره للدولة، سواء من حيث مهامها أو الأسس التي ينبغي أن تقوم عليها. وإلقاء نظرة على المسائل التي شكّلت الجانب الأكبر من اهتمام فقه السياسة الشرعية يفضي إلى تأكيد تلك المقولة، ففي الجانب الأخلاقي والاجتماعي يتحدث فقه السياسة الشرعية عن قضايا من قبيل: تحريق اللوطي وقتل المكثر من اللواط، وقتل الداعية إلى البدعة، ومنع اختلاط الرجال بالنساء في الأسواق والفرج ومجامع الرجال، ومنع النساء من الخروج متزينات متجملات، ومنعهن من لبس الثياب الرقيقة والواسعة، ومنع النساء من حديث الرجال في الطرقات ومنع الرجال من ذلك أيضاً، وحبس المرأة إذا أكثرت الخروج من منزلها وبخاصّة إذا خرجت متجملة، ومنع اللاعبين بالحمام على رؤوس الناس حتى لا يطلعوا على العورات، ونفي المخنث، ومعاقبة السحاقيات ومنع خلوة النساء إن كانت سبباً لذلك الفعل، ومعاقبة الطاعن في الصحابة.

وفي الجانب الاقتصادي يتحدث فقه السياسة الشرعية عن قضايا من

(1) المرجع السابق، ص87.

(2) ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية**، مرجع سابق، ج1، ص524.

نوع: المنع من الغش في المطاعم والمشارب والملابس، ومنع الاتجار في النقود أو إفسادها، ومنع الاحتكار، وتسعير السلع إن اقتضت الضرورة، وتسعير الأعمال بإلزام المهنيين القيام ببعض الصناعات التي يحتاج إليها الناس كالفلاحة والنساجة والبناء وغير ذلك في مقابل أجرة عادلة، والعقوبات المالية. أما في الجانب السياسي والجنائي فيتحدث عن إعطاء المؤلفة قلوبهم، واستخراج الهدايا التي أخذها العمال بغير حق، والسياسة بالضرب والحبس للمتهمين في الدعاوى وغيرها، واختيار الأصلح للولاية، وإقامة ولاية الحسبة وولاية المال، وإقامة حد شرب الخمر.

وتظهر نوعية تلك القضايا أن فقه السياسة الشرعية جسّد استجابة آلية للواقع الاجتماعي المباشر، وقد كان للفساد الاجتماعي والأخلاقي في مرحلة زمنية افترق فيها الحكم عن الشريعة الأثر الأكبر في بناء ذلك الفقه، فقد جهد في إيجاد معالجات شرعية جزئية لذلك الواقع بالمراهنة على سلطة "ولي الأمر" ودون المساس بأصول الحكم التي كانت قد استقرت تاريخياً في العصور السابقة؛ إذ لا حديث عن اختيار الحاكم، أو الشورى، أو العدالة بمعناها السياسي، وفي الوقت نفسه حُمّلت "المعصية" في الدائرة الاجتماعية والفردية أسباب الانحراف الذي شهده المجتمع بأبعاده المختلفة، مع المبالغة والتهويل من ذلك في أحايين كثيرة، فابن القيم -مثلاً- يرى أن اختلاط النساء بالرجال أصل كل بلية وشر" وهو من أعظم أسباب نزول العقوبات العامة، وأنه من أسباب فساد أمور العامة والخاصة، واختلاط الرجال بالنساء سبب لكثرة الفواحش والزنا وهو من أسباب الموت العام والطواعين المتصلة"[1]، لذلك فإنه يبدو سائغاً في بنية فقهية تقوم على استقراء الظواهر الاجتماعية وفق رؤية تفكيكية أن تصل في رهانها على "ولي الأمر" في إصلاح المجتمع حداً غير مسبوق، وأن تضع بين يديه منظومة عقابية وتأديبية ضخمة ترفد سلطته القهرية، فيصبح "ولي الأمر" وفقاً لذلك محل رهان يتعلق به إقامة الشريعة، وليس محل نقد ومعارضة، ومن هنا لا حاجة للحديث عن مقومات البناء

(1) ابن القيم، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، مرجع سابق، ج1، ص407.

التحتي للسلطة من اختيار وشورى وغيرها، وإنما يتركز الحديث على آليات الإكراه السلطوي وتوظيفها في خدمة هدف إقامة الشريعة.

وإذا كان الفقه الإسلامي قد تحدث بصور متفرقة عن سلطة ولي الأمر في تنفيذ العقوبات وإيقاع التعزيرات، فإن الحديث عن ذلك في السياسة الشرعية لا يتعلق ببعض الأحكام الجزئية، وإنما يتخذ طابعاً معرفياً عاماً، فالعقوبات والحدود الشرعية تقدم بوصفها القاعدة المرجعية التي تنبني عليها سلطة الحاكم ومشروعيته كما أشرنا، أما العقوبات التعزيرية التي يكون لولي الأمر الاجتهاد فيها فهي قاعدة عملية يعتمد عليها تحقيق الانسجام بين الشريعة والسياسة؛ إذ هي مظهر من مظاهر التوسعة على الحاكم، تمنحه مجالاً للحركة وممارسة السلطة التي قد يبدو أن التقيد الصارم بتنفيذ الحدود الشرعية يقلصها، ويمتد الأمر إلى "ما لم ينطق به الشرع" من مسائل الحياة العامة بكافة جوانبها التي يطلق عليها ابن تيمية وصف "الأمور السلطانية" التي تعطي لـ"ولي الأمر" صلاحية واسعة للتقرير فيها.

ومع الأخذ في الحسبان توسيع ابن تيمية لمفهوم أولي الأمر ليشمل "أهل اليد والقدرة وأهل العلم والكلام والملوك والمشايخ وأهل الديوان وكل من كان متبوعاً"[(1)]، فإن السلطات الأساسية تتركز في "ولي الأمر" الذي يفوَّض إليه النظر في مصالح الأمة، وينصرف إليه فعل الطاعة عندما يرد مجرداً في خطاب السياسة الشرعية، وهو ما يفسر الحذر الذي اتسم به حديث ابن تيمية عن طاعة أولي الأمر بالمعنى السابق، فلم يلزم عموم الناس بطاعتهم مكتفياً بالقول: "وعلى كل واحد ممن عليه طاعته أن يطيعه في طاعة الله ولا يطيعه في معصية الله"، ومعنى ذلك أنه حدد دوائر خاصة لطاعة أولي الأمر من غير "ولي الأمر" على المستويين الاجتماعي والعلمي، تاركاً دائرة الشأن العام لولي الأمر وحده.

وربما كان من المهم التعرف على تصور دور الفقهاء في معمار السياسة الشرعية؛ إذ من الواضح أن أولي الأمر مفهوم واسع، لكنه يتركز في نهاية

(1) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج8، ص170.

المطاف في فئتين هما: العلماء والأمراء. وهذا الأمر قد يوحي بوجود سلطة تقريرية للعلماء في أمور التدبير السياسي، خاصة في ضوء ما ذكره ابن القيم من أن الحكم يجب أن يقوم بمقتضى العلم، وأن العلماء هم حكام الأمراء، لكن الأمر على خلاف ذلك؛ إذ إن إدخال العلماء في بنية مفهوم أولي الأمر لا يرتب لهم سلطة مستقلة عن "ولي الأمر"، وإنما يتم بوصفه أمراً يخدم هدف "إصلاح دين الخلق" الذي يعد قضية سياسية شرعية تستلزم لضرورات العلم نوعاً من الولاية الفقهية، لتعلقها في أهم أبعادها بإقامة الحدود والشعائر الدينية، وهي قضايا تقع في الأصل ضمن دائرة الاختصاص الفقهي، لذلك فإنه لا يمكن الحديث عن العقوبات والحدود الشرعية وإقامة الشعائر دون أن يكون للفقهاء دور في ذلك. من هذه الزاوية أمكن لابن القيم القول بأن "الفقهاء هم حكام الأمراء" باعتبار حقهم في الفتوى وإصدار الأحكام الفقهية وليس بوصفهم جزءاً من سلطة الأمر التي تتمحور حول ولي الأمر وحده.

لهذا السبب ربما عدّ الدكتور أحمد الخمليشي السياسة الشرعية تعبيراً عن اجتهاد الدولة لنفسها، وهو تعبير يكشف عن احتواء الدولة للعملية الاجتهادية بأبعادها المختلفة (فقيه - وفتوى - وآليات اجتهادية)، بما يشير إلى أن الفقيه عندما يمارس اجتهاده تحت سقف السلطة ووفق منطقها وحاجياتها لا يصبح شيئاً آخر غير السلطة، فـ"على مر العصور حدث تنازع اختصاص بين جهتي الاجتهاد يفضي إلى صدام ينتهي على حساب الفقيه المجتهد أو على حساب الاجتهاد نفسه بإعلان الفقيه أن الدولة على صواب"[1]، وسواء عُدّ الفقيه من أولي الأمر أم لا، فإن الأهم من ذلك أن "ولي الأمر" الذي بيده سلطة القرار دون منازع هو السلطان وحده[2].

---

(1) أحمد الخمليشي، التجديد أم التغلب على عقبات الطريق، (في):
- مجموعة من المؤلفين، **تجديد الفكر الإسلامي**، الرياض: مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود، 1989م، ص102.

(2) يرجع التعويل في فقه السياسة الشرعية على السلطان القاهر - في تقديرنا- إلى أن الكثير من القضايا والأحكام التي تعرض للمجتمعات الإسلامية تدخل في باب المختلف فيه من المسائل المباحة في الأصل، والفقه بما هو كذلك ليس له سلطة في إلزام الناس =

3 - طاعة "ولي الأمر" : الصياغة النهائية

يمثل "ولي الأمر" في فقه السياسة الشرعية حجر الزاوية في تحقيق غاية "إصلاح دين الخلق"، فتحقيق تلك الغاية يقوم -كما يوضح ابن تيمية- على فكرة "الكتاب الهادي والسيف الناصر" فالكتاب يبيِّن ما أمر الله به وما نهى عنه والسيف ينصر ذلك ويؤيده[1]، وعليه؛ فإن فكرة السلطان القاهر تمثل فكرة محورية ينهض عليها مفهوم الطاعة السياسية الذي يتخذ طابعاً شمولياً، فلا يتوقف عند حدود توسيع السلطة العقابية والتأديبية والتدبيرية لما يسمى "ولي الأمر"، وإنما يمتد إلى منظومة متجانسة من الأحكام والفتاوى الفقهية التي تؤكد وجوب طاعته على الرعية، وحرمة الخروج عليه، وتصل حد عدم جواز إزالة الظلم الواقع منه[2].

وتشير قراءة فقه السياسة الشرعية إلى وجود اختلالين بنيويين فيما يتصل بمفهوم الطاعة السياسية مصدرهما منهجية التفكير في الشأن السياسي، الأول: يتمثل في اعتبار أولي الأمر تجسيداً لسلطة الرسول عليه الصلاة والسلام وإمامته، ومع إقرار ابن تيمية -في سجاله المستفيض مع الشيعة- بأن طاعة

= بأحكام متعلقة بمسائل من هذا القبيل، لأن أحكام المجتهد فيما ليس فيه نص ولا إجماع ليست ملزمة إلا لمن اقتنع بها، وعدم كفاية سلطة الفقه في هذا المجال دفع الفقهاء للالتجاء الى السلطة السياسية لإنفاذ الاجتهادات الواقعة في دائرة المباح بقوة السلطان وليس بقوة الاجتهاد العلمي، من هنا تنبع حاجة الفقه لتقوية سلطة ولي الأمر بحيث إذا أمر بأمر هو في أصله مندوب أو مباح -مع اشتراط المصلحة- يكون لأمره صفة الوجوب، ووجوبه ليس باعتبار الحكم الأصلي للمسألة أو بوجود إجماع متحقق وإنما بقوة السلطة. وهكذا يبدو الفقيه بحاجة دائمة للسلطان لأن اجتهاده غير ملزم في ذاته، أما قرار السلطان فهو ملزم لعموم ولايته. إن في ذلك تعبير عن استمرارية حاجة الدين للسلطان تلك الحاجة التي قررها فكر الأحكام السلطانية بوضوح، وبرهن عليها فقه السياسة الشرعية في ظروف مساعدة من الوجهة التاريخية.

(1) ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية**، مرجع سابق، ج1، ص531.

(2) نشير هنا تحديداً إلى قول ابن تيمية: "وأما ما يقع من ظلمهم وجورهم بتأويل سائغ أو غير سائغ، فلا يجوز أن يزال لما فيه من ظلم وجور، كما هو عادة أكثر النفوس تزيل الشر بما هو شر منه، وتزيل العدوان بما هو أعدى منه". انظر:
- ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج8، ص179.

غير الرسول من الأئمة ليست كطاعة الرسول قطعاً، فإنه يجعل ولاة الأمر الذين جاءوا بعد الرسول ﷺ كولاة الأمر الذين عينهم الرسول في حياته من حيث إيجاب الطاعة لهم، فيقول "فما تجب طاعة ولي الأمر بعده إلا كما تجب طاعة ولاة الأمور في حياته"[1]، وبالتالي فإنه يعمد إلى إسقاط الأحاديث الواردة في طاعة الأمراء على أولي الأمر في الأزمنة المتأخرة عن زمن الرسول كما لو أن الرسول ﷺ هو الذي ولاهم. وأخطر ما يترتب على ذلك التكييف لسلطة أولي الأمر هو القطع بوجوب طاعتهم بوصفهم امتداداً لسلطة الرسول، دون التفات إلى أحوالهم من الظلم والاستئثار والفسوق والتغلب، لتدخل جميع تلك المسلكيات التسلطية تحت مفهوم طاعة الرسول.

الثاني: هو عدم التفريق بين سلطة "ولي الأمر" في "الأمور السلطانية" وسلطته في الواجبات الدينية وأمور العبادات، وهي مسألة تتعلق بصورة أو بأخرى بفهم قيد المعصية الوارد في بعض الأحاديث النبوية، فالقول بأن طاعة ولي الأمر تجب فيما فيه طاعة لله من صلاة وزكاة وصيام وحج وغيرها وإن كان فاسقاً على نحو ما يذهب إليه ابن تيمية، هو أمر لا معنى له في حقيقة الأمر[2]، لانتفاء سلطة الحاكم في مثل تلك الأمور من حيث الأصل، فالحاكم ليس له أن يأمر بترك الصلاة أو أنواع العبادات الأخرى حتى تناقش مسألة إن كانت طاعته في تلك الأمور واجبة أم غير واجبة[3]، وتفعيل قيد

---

(1) ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية**، مرجع سابق، ج1، ص84.

(2) انظر نص شيخ الإسلام ابن تيمية في هذا الخصوص حيث يقول: "وإذا أمرهم بطاعة الله فأطاعوه مثل أن يأمرهم بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والصدق والعدل والحج والجهاد في سبيل الله فهم في الحقيقة إنما أطاعوا الله، والكافر والفاسق إذا أمر بما هو طاعة لله لم تحرم طاعة الله ولا يسقط وجوبها لأجل أمر ذلك الفاسق بها". انظر:
- ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية**، مرجع سابق، ج3، ص387.

(3) مسألة عدم اختصاص الحاكم في أمور العبادات أوضحها الإمام محمد عبده في حديثه عن أولي الأمر الذي جاء فيه "... وأن لا يخالفوا أمر الله ولا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم التي عرفت بالتواتر، وأن يكونوا مختارين في بحثهم في الأمر واتفاقهم عليه، وأن يكون ما يتفقون عليه من المصالح العامة وهو ما لأولي الأمر سلطة فيه ووقوف عليه، وأما العبادات وما كان من قبل الاعتقاد والدين فلا يتعلق به أمر =

المعصية بما يحقق مقصود الشرع يتطلب الدفع بذلك القيد في مجال اختصاص الحاكم وليس خارجه، أي أن تكون المعصية قيداً في أمور التدبير السلطاني وسياسات الحكم وليس في أمور العبادات وفضائل الأخلاق، وهذا ما لم يقم به فقه السياسة الشرعية، لذلك فقد ظل قيد المعصية مرتبطاً بالمجال الديني وحده لسبب ظاهر، هو أن فقه السياسة الشرعية يمنح الحاكم سلطة في هذا المجال تخوله مراقبة إقامة الشعائر والتأديب على تركها بكونها سلطة أصيلة للحاكم، وقد يبدو أن لا مشكلة في ذلك؛ إذ يمكن للحاكم أن يأمر بإقامة الفرائض حتى وإن كان فاسقاً لأن أمره ليس منشئاً لحكم، وحكم أداء الفرائض لا يتعلق بفسقه أو عدله؛ إذ هو طاعة لله وليس للحاكم، ولكن كيف يكون له أن يعاقب على تركها إن كان هو ذاته فاسقاً، وكان عقابه فعلاً ينشأ عن تصرف مخصوص؟ هنا يبدو أن إعطاء الفاسق سلطة التأديب في الأمور الدينية مسألة ناتجة عن محدودية منظور فقه السياسة الشرعية القائم على اعتقاد إمكانية إقامة أحكام الشريعة دون تأسيس السلطة على العدل كخطوة سابقة عليها.

لقد ألقت مسألة إقامة أحكام الشريعة بالكيفية التي قدمها فقه السياسة الشرعية بظلالها على مفهوم الطاعة السياسية، ومن مظاهر ذلك فقدان المفهوم أساسه الاختياري القائم على الرضا، فابن تيمية ناقش مسألة أيمان البيعة وهي مسألة تاريخية ابتدعها الحجاج بن يوسف الثقفي عندما كان والياً لعبد الملك بن مروان، فأجاز (أي ابن تيمية) للحاكم أن يأخذ الأيمان على بيعته ويستوثق لطاعته، دون الالتفات إلى قيام البيعة على الرضا أم على الإكراه، والراجح أن ابن تيمية قصد بيعة الإكراه لأن البيعة لو قامت على الرضا لانتفت الحاجة إلى اليمين، وقد عرض هذه المسألة بوضوح شديد حيث ذهب إلى جواز إكراه الإمام الناس على الطاعة وأخذ الأيمان على ذلك دون أن يكون لأحد الحق في حل يمين الطاعة، وفي هذا الصدد نجده يقول: "ثم إذا أكره ولي الأمر

= أهل الحل والعقد بل هو مما يؤخذ عن الله ورسوله فقط ليس لأحد رأي فيه إلا ما يكون في فهمه". انظر:

- رضا، **تفسير المنار**، مرجع سابق، ج5، ص147.

الناس على ما يجب عليهم من طاعته ومناصحته وحلَّفهم على ذلك لم يجز لأحد أن يأذن لهم في ترك ما أمر الله به ورسوله من ذلك ويرخص لهم في الحنث في هذه الأيمان"[1].

لقد اقتضت الصياغة النهائية لمفهوم الطاعة السياسية على يد فقهاء السياسة الشرعية تداول مسائل كان الفقه التقليدي يتحرج من طرحها بالدرجة نفسها من الوضوح، ومنها أيمان البيعة التي انتقلت من "تقليد أموي" لم يحظ بأي مسوغ فقهي قبل مرحلة ابن تيمية إلى "عنصر شرعي" في بناء مفهوم الطاعة السياسية. ويبدو أن تسويغ ابن تيمية لأيمان البيعة ساهم في وضع مسألة طاعة أولي الأمر في مصاف القضايا التعبدية خوفاً من اعتقاد الناس بأن عدم حلف يمين البيعة يجعلهم في حل من الطاعة، لذلك يؤكد ابن تيمية أن طاعة أولي الأمر تجب حتى دون حلف اليمين تماماً كما تجب الصلوات الخمس وغيرها من العبادات فيقول: "ما أمر الله به ورسوله من طاعة ولاة الأمور ومناصحتهم واجب على الإنسان وإن لم يعاهدهم عليه وإن لم يحلف لهم الأيمان المؤكدة كما يجب عليه الصلوات الخمس والزكاة والصيام وحج البيت وغير ذلك مما أمر الله به"[2]، وهذا القطع يوضح الوضعية التي اتخذها مفهوم الطاعة السياسية في صيغته النهائية، كما يوضح كيف أن إتمام تلك الصياغة اقتضى فتح مجال العبادات على مجال التدبير والسياسة، وإسقاط عنصر الاختيار، وإعطاء التاريخي (أيمان البيعة مثلاً) مشروعية الديني.

والغريب أن تقرير الصياغة النهائية لمفهوم الطاعة السياسية عند فقهاء السياسة الشرعية على وجه الخصوص وأهل السنة عموماً، تم بالاستفادة من المناخ المقاصدي الذي سبق أن واكب تبلور فقه السياسة الشرعية؛ إذ نجد ابن تيمية يستحضر مقصدي العدل والعلم، ليعيد موضعة فكرة الصبر على أئمة الجور عليهما، ليصبح الصبر على الجور هو عين العدل والعلم، لأن" من

---

(1) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، كتاب: أهل البغي، مج35، ص11.

(2) المرجع السابق، ص9.

العلم والعدل المأمور به الصبر على ظلم الأئمة وجورهم كما هو من أصول أهل السنة والجماعة"[1]، ومع أن ابن تيمية يميز في كتابه "منهاج السنة" بين ما يسميه "سلطان الخلافة الراشدة" و"سلطان الظالمين" إلا أنه لا أثر لذلك التمييز في مسألة طاعة أولي الأمر البتة، فطاعة أولي الأمر تحولت بفعل وصلها بمسائل العبادات إلى قضية حتمية وثابتة، لاعلاقة لها بطبيعة نظام الحكم أو مشروعيته.

في هذا الإطار يمكن ملاحظة وجود خلط واضح بين تثبيت أركان الدولة بما يستدعيه ذلك من تشديد على ضرورة وأهمية فكرة الطاعة وأهميتها بوصفها عنصراً يساعد في صيانة الدولة وتحقيق استقرارها، وبين تأكيد سلطة ولي الأمر وبالتالي طاعته، بما يترتب عليها من توسيع لمفهوم الطاعة السياسية واعتبار مفاهيم العدل والمصلحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر نسبية بالنسبة إليه، وهذا ما قام به فقه السياسة الشرعية بالفعل، دون أية محاولة للتفريق بين فكرة الدولة وسلطة الحاكم.

من جهة أخرى يجعل ابن تيمية الصبر محدداً رئيساً لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ إذ يرى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يتطلب الصبر على ظلم المأمور والمنهي، مستدلاً بآيات كثيرة من القرآن الكريم تربط بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبين الصبر كقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱنْهَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَٱصْبِرْ عَلَىٰ مَآ أَصَابَكَ﴾ [لقمان: 17]، وقوله تعالى: ﴿فَٱصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْعَزْمِ مِنَ ٱلرُّسُلِ﴾ [الأحقاف: 35]، وقوله تعالى ﴿وَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور: 48]"، ثم يقول: "وهذا عام في ولاة الأمر وفى الرعية إذا أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر، فعليهم أن يصبروا على ما أصيبوا به في ذات الله كما يصبر المجاهدون على ما يصاب من أنفسهم وأموالهم، فالصبر على الأذى في العرض أولى وأولى، وذلك لأن مصلحة الأمر والنهى لا تتم إلا بذلك، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ويندرج في ذلك ولاة الأمور فإن عليهم من الصبر والحلم ما ليس على

(1) المرجع السابق، مج28، ج8، ص179.

غيرهم"[1]. ما يقدمه ابن تيمية في النص السابق هو صورتان متقابلتان للصبر تبدوان متعادلتين من حيث المظهر العام هما: صبر الحاكم على الرعية، وصبر الرعية على الحاكم، "فكما وجب على الأئمة الصبر على أذى الرعية وظلمها إذا لم تتم المصلحة إلا بذلك، إذ كان تركه يفضي إلى فساد أكثر منه، فكذلك يجب على الرعية الصبر على جور الأئمة وظلمهم إذا لم يكن في ترك الصبر مفسدة راجحة"[2]، لكن صبر الرعية هو صبر على جور الأئمة وظلمهم، أما صبر الحاكم فهو صبر على أذى الرعية، وإذا كان الظلم والجور الواقع من الأئمة غير مقيد بقيد واضح، فإن من غير الواضح كذلك المقصود بالأذى في صبر الحاكم على الرعية. والراجح من مجمل الخطاب الفقهي لابن تيمية أنه لا يصل حد منازعة الحاكم أو الخروج عليه أو الامتناع عن طاعته، لأن جميع تلك المسائل تأخذ صفة المخالفة الشرعية وليس مجرد الأذى.

إن ابن تيمية يؤسس للصبر من داخل مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ثم ينتقل بعد ذلك الى الحديث عن صبر الرعية على ظلم الأئمة بالاعتماد على مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ذاته، وهذه هي المشكلة؛ إذ يصبح الصبر على الظالم أحد معاني الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفي واقع الأمر فإن ابن تيمية يولي الصبر اهتماماً كبيراً، فهو يرى أن في الصبر صلاح الراعي والرعية، وربما كان للظرف التاريخي الذي عاشه دور في اهتمامه بهذه المسألة، ففساد أحوال الناس و"تغير الراعي والرعية"، أوجد صعوبة في تحميل المسؤولية لأي من الطرفين، وهذا الأمر يجعل "التصابر" باحتمال كلا الطرفين أذى، أو جور الآخر هو المخرج من الوقوع في الفتن.

لكن المشكل في عرضه لمسألة الصبر هو تقاطعها مع مقصدي العدل والمصلحة اللذين يدخلان في بناء رؤيته الشرعية من حيث العموم، فالصبر على الظلم قد يزيد من وطأته، والمداومة على الصبر قد يلحق ضموراً بمفهوم

---

(1) المرجع السابق، ج28، ص180.
(2) المرجع السابق، الموضع نفسه.

العدالة، وهنا قد يبدو للوهلة الأولى أن ابن تيمية وهو يقرر مبدأ وجوب طاعة الظالم والصبر عليه كان منصرفاً عن الاهتمام بمشكلة الظلم السياسي، أو أن تلك المشكلة لم تثر قلقاً لديه، والحقيقة هي خلاف ذلك، فإن اهتمامه بمسألة الظلم لا يقل عن اهتمامه بمسألة الصبر، لكنه كان يرى أن الظلم السياسي الصادر عن الولاة لا يمكن التخلص منه بإصدار أحكام أو فتاوى، لذلك فقد تبنى مدخلاً "فلسفياً" مكنه من مقاربة مشكلة الظلم السياسي برؤية كلية مع الحفاظ في الوقت نفسه على عناصر صياغته الفقهية لمسألة الطاعة السياسية، فقد انتقل بالظلم السياسي من دائرة الفقه إلى دائرة الحديث عن "الطبيعة المدنية" للمجتمع الإسلامي، ليبدو -كفقيه- غير مطالب بمعالجة "فقهية" لهذه المسألة.

وبحسب ابن تيمية فإن الحل لمشكلة الظلم السياسي لا يكمن في الخروج الذي يجلب مفاسد أكبر، وإنما في اجتماع الناس وتمدنهم، يقول ابن تيمية في هذا الصدد: "وتعلم أن المسلمين إذا اجتمعوا وكثروا يكون داعيهم إلى الفواحش والظلم أقل من داعيهم إذا كانوا قليلاً، فإنهم في حال الاجتماع لا يجتمعون على مخالفة شرائع الإسلام كما يفعله الواحد والاثنان، فإن الاجتماع والتمدن لا يمكن إلا مع قانون عدلي، فلا يمكن أهل مدينة أن يجتمعوا على إباحة ظلم بعضهم بعضاً مطلقاً لأنه لا حياة لهم مع ذلك، بل نجد الأمير إذا ظلم بعض الرعية فلا بد أن يكون بعض أصحابه لا يظلم حين يظلم الرعية، وما استووا كلهم فيه فليس فيه ظلم من بعضهم لبعض"[1].

الاجتماع والتمدن و"القانون العدلي" مضافاً إليها عنصر الزمن، هو إذن الحل لمشكلة الظلم السياسي، وهذه اللغة التي قد تبدو غريبة على خطاب ابن تيمية الفقهي، ربما دفعه إليها استعصاء مسألة الظلم على طرحه السياسي الفقهي، خاصة في جزئه المتعلق بالطاعة السياسية، ولهذا فإن آليات النصيحة والإنكار بحده الأدنى كأدوات شرعية تنضاف إلى "قانون الاجتماع الإسلامي" يمكن أن تشكل مخرجاً من مشكلة الظلم الثاوية في قاع الخطاب

(1) ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية**، مرجع سابق، ج8، ص358.

الفقهي المبني على وجوب طاعة الظالم، وسواء كان في تلك المقاربة العمومية والسريعة علاجٌ ناجع لمشكلة الظلم السياسي بعيداً عن مخاطر الخروج والإنكار باليد أم لا، فإن مقاربة كتلك تعد من أهم ما قدمه فقه السياسة الشرعية على مستوى التنظير السياسي لمشكلة الطاعة، وهي في تقديرنا "مقولة مهملة" لم يجر التقاطها والبناء عليها في دائرة فقه السياسة الشرعية حتى اليوم.

الفصل الخامس

إشكاليات مفهوم الطاعة السياسية:
محاولة لإعادة البناء

يعالج هذا الفصل مظاهر الاستمرارية في الإشكاليات التراثية لفقه الطاعة السياسية، متلمساً مناطق حضورها الظاهري أو الخفي في بنية الفكر السياسي الإسلامي الحديث والمعاصر، وذلك عبر تحليل بعض النصوص والآراء لتيارات مختلفة في الفكر الإسلامي، وعبر الكشف عن أولويات القضايا التي تشكل اهتمامات ذلك الفكر. ويقدم هذا الفصل بعض المقولات والأفكار التي يمكن من خلالها لفت نظر المفكرين المسلمين إلى تجاوز الحالة التراثية للمفهوم، وتطوير بدائل حضارية تعيد للمفهوم بعض خصائصه المستلبة، وتهيئة لممارسة واعية ورشيدة في الواقع الإسلامي المعاصر.

أولاً: إشكاليات المفهوم في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر

مثل القرنان الثامن والتاسع الهجريان مرحلة الاجتهاد الفقهي بعد حقبة طويلة ساد فيها التقليد كافة مناحي الحياة الفكرية للمسلمين، ويعد ابن تيمية وتلميذه ابن القيم من أبرز أعلام تلك المرحلة، فقد كان فقه السياسة الشرعية الذي تبلور على أيديهما أنضج ما قدمه الفكر الإسلامي من تصورات سياسية حتى ذلك الوقت، ويعود ذلك إلى أن السياسة الشرعية تجمع بين بناء السلطة وتصحيح العقيدة وتراعي احتياجات الدين والدولة في آن، وكذلك تتجاوز – عملياً– مسألة الخلافة وتجعل إقامة دولة الشريعة هدفاً مشروعاً لأية حركة سياسية في الإطار الإسلامي دون التشبث بنموذج الخلافة الذي كان ابن تيمية قد شهد تفككه. إن مرونة فقه السياسة الشرعية واستيعابه لعنصري التاريخ

والحركة، ناهيك عن الكفاحية التي مثَّلها ابن تيمية في جهاده ضد المغول: التحدي الخارجي، وسطوته في محاربة أهل البدع: التحدي الداخلي، جعلت من السياسة الشرعية النموذج المثال في العصور اللاحقة لعصر ابن تيمية.

لذلك فإن غزارة العطاء المعرفي والفقهي لابن تيمية وابن القيم ونزعتهما التجديدية لم تحل دون عودة قوية للتقليد؛ إذ سرعان ما تحولت آراؤهما واجتهاداتهما إلى مصدر آخر للتقليد، وهو ما يشير إليه تصفح أحوال القرن العاشر الهجري على المستويين الفقهي والفكري معاً؛ إذ سادت حالة من الجدب العلمي والفكري -بوصف الندوي- تكاد تكون غير مسبوقة في التاريخ العلمي للمسلمين[1]، ومراجعة أسماء الوفيات الواردة في عجائب الآثار للجبرتي (1167-1240هـ) تظهر قلة وجود علماء مجتهدين بارزين حتى ما قبل عصر النهضة.

[لقد ذهب المودودي في كتابه "تجديد الدين" إلى تقرير خلو الأمة في تلك العصور من المجددين خلا اثنين أقر لهما بالتجديد الجزئي هما شاه ولي الله الدهلوي (ت 1180هـ)، بالإضافة إلى السرهندي (من علماء القرن السابع الهجري)[2]. وأياً كانت صوابية ذلك الرأي ومقدار تأثره بخارطة الفكر في شبه القارة الهندية، فإن مما لا خلاف فيه أن العصور اللاحقة للقرن الثامن الهجري كانت عصور تقليد بامتياز، وربما كان التقليد فيها أشد وطأةً مما كان عليه في حقب سابقة بسبب وجود مؤسسات قائمة على حمايته كالجامع الأزهر في مصر، وجامع الزيتونة في تونس.

ويشكل نقد الإمام محمد عبده (1848-1905م) لمنهجية التعليم ونمط التفكير الأزهري آنذاك إشارة واضحة إلى الدور الذي اضطلع به الأزهر في حماية التقليد المذهبي والانغلاق عن علوم العصر، وكذلك فإنّ عزوف رفاعة

---

(1) الندوي، أبو الحسن. **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**، المنصورة: مكتبة الإيمان، (د.ت.)، ص137.

(2) المودودي، أبو الأعلى. **تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم**، بيروت: دار الفكر الحديث، ط.2، 1967م، ص91، 101.

الطهطاوي (1801- 1873م) -وهو عالم أزهري- عن العمل ضمن دائرة الأزهر واتجاهه إلى العمل التنويري والصحفي -تحديداً بعد عودته من باريس-، يشير إلى إدراكه عدم قابلية الأزهر احتضان أي من الأفكار التجديدية التي كانت تتجاوز الموروث المذهبي آنذاك.

ويبدو أن هذا الظهير المؤسسي للتقليد الفقهي التقى مع عامل سياسي كان أثره واضحاً في تسّيد الموروث الفكري وإحباط النزوع العلمي نحو التجديد، ويتمثل ذلك العامل بسيادة الدولة العثمانية التي عرف عنها ضعف اهتمامها بالعلوم والمعارف بشتى أنواعها. وهنا يمكن أن نلحظ خفوت دور شخصيات شيوخ الإسلام الذين تولوا الإفتاء في عهد الخلافة العثمانية، والذين لا ينسب لهم نتاج فقهي أو معرفي يوازي تلك المكانة المرموقة، باستثناء بعض شيوخ الإسلام كالشيخ مصطفى صبري (1286-1373هـ) وكتابه "موقف العقل والعلم" الذي دعا فيه علماء الدين الى الاهتمام بالسياسة.

إن الحالة التي استقر عليها الفكر الإسلامي قبل عصر النهضة لم تكن تختلف عن تلك التي سبقت تبلور فقه السياسية الشرعية، فالخلافة العثمانية اشتد ضعفها وعجزت عن حماية ولاياتها أمام الزحف الاستعماري، ومظاهر الحياة الإسلامية بدأت تتلاشى تحت وقع التمدن الغربي، وانتشرت الانحرافات العقدية في بعض البيئات الإسلامية كما هو الحال في وسط الجزيرة العربية وشمال إفريقيا وشبه القارة الهندية، ومن المهم التنبه إلى أن تلك المخاطر والتحديات -وبخاصّة التحدي الاستعماري- باغتت الفكر الإسلامي وهو يعيش طور التقليد، وهو ما يعني أن ردة الفعل الخلاقة لم تكن ممكنة والحال كذلك.

لقد اندفعت الصفوات العلمية -بسبب محدودية خبراتها السياسية وانخفاض سقف التفكير السياسي في القضايا المستجدة- نحو استدعاء نموذج فقه السياسة الشرعية بوصفه النموذج الأقرب زمنياً ومعرفياً إلى مناخ القرن التاسع عشر الميلادي، وبوصفه النموذج الذي تتجلى فيه الاستمرارية التاريخية لحقبة ثرية معرفياً في الفقه الإسلامي، ولقد كانت لحظة ابن تيمية تمثل لحظة تاريخية متعددة الأبعاد، فهي تحمل نموذجاً شعبياً لمقاومة المستعمر، وبناء

دولة الشريعة، وتنقية العقيدة، ومحاربة أهل البدع. إن لحظة كتلك كانت جديرة بالمحاكاة بصورة أو بأخرى، خاصة وأن الفكر الإسلامي كان يعيش مرحلة التقليد -كما أشرنا- ويبحث عن نموذج يساعده في التغلب على تحديات عصره، دون أن يفقد في الوقت نفسه طابعه الإسلامي الذي يؤمنه له الاستمرار على خط التقليد.

وفي هذا الخصوص لاحظ مالك بن نبي (1905-1973م) اتجاه ما أسماه إنسان " ما بعد عصر الموحدين" إلى البحث عن "أسلوب في المعيشة يتفق وشرائط الحياة الجديدة، في المجالين الخلقي والاجتماعي"، وفي رأيه أن ذلك "البحث الغامض" "امتزج بقلق قديم خلّفته في الضمير الإسلامي منذ قرون كتب ابن تيمية"[1]، غير أن هذا التأثير الذي يراه مالك بن نبي سمة ملازمة لتيار الإصلاح الإسلامي -كما يسميه- أو تيار النهضة، يبدو أكثر وضوحاً في المجال السياسي. وفي حقيقة الأمر لم يكن ممكناً أن يذهب الفكر السياسي الإسلامي في القرن التاسع عشر الميلادي أبعد من ابن تيمية، لكن المسألة لا تتعلق "بقلق قديم في الضمير الإسلامي" وحسب، وإنما بشروط موضوعية دفعت إلى استعادة "النموذج التيمي" في أهم ملمحين له وهما: الدعوة إلى إقامة دولة الشريعة، وجهاد المستعمر.

قد يبدو السبب راجعاً إلى أن فقه ابن تيمية يسمح بتجاوز مسألة الخلافة لصالح السياسة الشرعية أو دولة الشريعة، ولعل هذا ما كان يحتاج إليه بعض المصلحين الطامحين في إقامة دويلات تحكم بالشريعة في ظل خلافة منهكة دون إحداث قطيعة معرفية مع فكرة الخلافة ذاتها، وهو ذاته ما كانت تحتاجه حركات مواجهة الاستعمار، التي منحها فقه السياسة الشرعية مرونة في الحركة خارج الإطار الرسمي للسلطة تحت بند حماية العقيدة. ومن جهة أخرى فقد كانت شخصية ابن تيمية عابرة للتفاصيل المذهبية، فمع أنه حنبلي المذهب إلا أنه في حقيقة الأمر كان فقيهاً مجدداً، ونجد المقبلي(ت 1108هـ) مثلا -وهو

---

(1) ابن نبي، مالك. **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، إشراف: ندوة مالك بن نبي، بيروت- دمشق: دار الفكر، ط (إعادة)، 2000م، ص48.

فقيه زيدي- يرى في ابن تيمية فقيهاً مستقلاً نافياً عنه صفة الحنبلية[1].

لقد توفرت لفقه السياسة الشرعية وابن تيمية تحديداً مقومات النموذج الجاذب، فضلاً عن ذلك فقد كان هذا النموذج ثاوياً في بنية الحكم الإسلامي؛ إذ كان نظام الدولة العثمانية قائماً على الجمع بين الأمراء والعلماء في علاقة سلطوية شبه متجانسة، فشيخ الإسلام كان يلي السلطان في المنزلة، وكان إصدار المراسيم يتطلب فتوى من شيخ الإسلام بموجبها يصبح المرسوم نافذاً، وتنقل المصادر أن السلطان العثماني كان يجلس وعن يمينه العلماء وعن شماله الأمراء، في صورة تشير إلى نمط البناء السياسي السائد في الخلافة العثمانية.

كان فقه السياسة الشرعية إذن بمثابة مشروع المواجهة الملائم، سواء لخط التقليد الذي وجد فيه تجسيداً لفقه السلف، أو لخط التجديد الذي وجد في داخله ما يساعد على استيعاب متغيرات العصر. وفي كلتا الحالتين كان الإسلام يُختزَل في فقه السياسة الشرعية، وكانت الروح السلفية تسري في أنحاء العالم الإسلامي بوصفها السبيل إلى تصحيح العقيدة، ومواجهة المستعمر، والقفز على خلافة باتت عاجزة ومستبدة في نظر الصفوات العلمية المختلفة.

وفي شبه الجزيرة العربية بدأ محمد بن عبد الوهاب (1115-1206هـ) دعوته لتصحيح العقيدة ومحاربة البدع، ثم التقى بمحمد بن سعود ليتكون من اجتماعهما مشروع لإقامة دولة "السياسة الشرعية"، الذي شمل -بعد ذلك- أجزاءً واسعة من المساحة الجغرافية لشبه الجزيرة العربية. وبعد محمد بن عبد الوهاب أنشأ محمد بن علي السنوسي (1202- 1276هـ) حركة تجديدية ذات

(1) المقبلي، صالح بن مهدي. "الأرواح النوافح آثار إيثار الآباء والمشايخ"، (وهو ذيل كتاب): **العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ**، مصر: مطبعة مصر، 1328هـ، ص519. والمقبلي وإن كان عالماً زيدياً فإنه ينفي عن نفسه صفة التمذهب كما هو شأن غيره من علماء الزيدية كالشوكاني وابن الأمير وابن الوزير، فيقول في مقدمة كتابه "العلم الشامخ": "فأقول اللهم إنه لا مذهب لي إلا دين الإسلام".

طابع صوفي تحولت لاحقاً إلى دولة على يد ابنه الشريف السنوسي، وتولت محاربة الاستعمار الفرنسي والإيطالي، وليس خافياً تأثر السنوسي الأب بفقه السياسة الشرعية؛ إذ أقام في الحجاز ما يقارب الثلاثين عاماً اطلع فيها على فقه ابن تيمية وكان شديد الإعجاب به[1].

أما المهدية فإنها وإن لم تتأثر مباشرة بفقه السياسة الشرعية بسبب محدودية الثقافة الأصولية لزعيمها محمد أحمد المهدي (1844-1885هـ)، إلا أنها اعتمدت تنظيماً يقترب من صيغة السياسة الشرعية عند إقامة الدولة المهدية في السودان، وفي القارة الهندية كان شاه ولي الله الدهلوي يمثل امتداداً علمياً لفقه السياسة الشرعية من خلال اعتنائه بعلوم السنة، وتبنيه لمقررات فقه السياسة الشرعية كما يظهر من كتابه "حجة الله البالغة" وغيره من الكتب. وكذلك فإنّ تحولاً يبدو غير ملحوظ كان قد حدث في دائرة الفكر الزيدي في اليمن، فبعض علماء الزيدية رفضوا التقليد المذهبي وأصبحوا أكثر قرباً من النموذج السياسي السني كما في صيغته "التيمية" ولكن مع الاحتفاظ بجوهر التصور السياسي الزيدي الذي يقع في القلب منه أحقية آل البيت في الحكم[2]، ونلحظ ذلك بوضوح عند الشوكاني في "السيل الجرار" و"نيل الأوطار"، ونلحظ أيضاً عند ابن الوزير (ت840هـ) دفاعاً مستميتاً عن آراء أهل الحديث في مسألتي الخروج والصبر على الحاكم الظالم في كتابه "الثغر الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم"[3].

---

(1) الصلابي، علي محمد. **الحركة السنوسية في ليبيا**، الأردن: دار البيارق، 1999م، ج1، ص225.

(2) يمكن القول إن تأثر الزيدية بفقه السياسة الشرعية كان على المستوى الإجرائي؛ أي المستوى المرتبط بترتيبات العلاقة بين الإمام والأمة، وتحديد اختصاصاته، وليس على مستوى المقولات الرئيسية، فقد احتفظ الفقه الزيدي بالمبدأ الجوهري المتمثل بأحقية آل البيت من نسل فاطمة رضي الله عنها بالحكم، مع الإشارة إلى أن اقتراب الزيدية من النظرية السياسية السنية - على المستوى التنظيمي- كان قد بدأ منذ وقت مبكر، وإن كان يبدو أنه تالٍ للتحول الاعتزالي صوب ذات النظرية على يد القاضي عبد الجبار كما رأينا في الفصل الثالث.

(3) من ذلك أنه يرى أن أهل الحديث "وإن قالوا بصحة أخذ الولاية في المصالح من =

ولا يمكن القطع بوجود حالة من التجانس التام بين تيارات الفكر الإسلامي فيما يتصل بعناصر التصور السياسي للسلطة في تلك المرحلة، لكن ما يلاحظ هو اقتراب الفكر الإسلامي بتياراته المختلفة من نموذج السياسة الشرعية وإن بدرجات متفاوتة، وبناءً على ذلك، ومع الأخذ في الحسبان الاستمرارية التاريخية لتطور مفهوم الطاعة السياسية في الأنساق المعرفية المختلفة، وبخاصّة فقه السياسة الشرعية، الذي تبلورت فيه الصياغة النهائية للمفهوم، يمكن تناول أهم إشكاليات مفهوم الطاعة السياسية في الفكر السياسي الإسلامي الحديث والمعاصر على النحو التالي:

1 - إشكالية التبديد النظري لمفهوم أولي الأمر

أ - "ولي الأمر" مشكلة السلطة الفردية:

كشف الكواكبي (1855-1902م) في كتابه التصورّي "أم القرى" عن سر تمسك الأمراء بالشريعة مع انصراف همتهم عن الدين قائلاً: "ولولا أن في القرآن آيتين اثنتين لهجروه ظهرياً، إحداهما قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾[1]. وتحدث الإمام محمد عبده في تفسير المنار عن حرص السلطان عبد الحميد على سماع الآية ذاتها من على المنبر في كل صلاة جمعة[2].

= أئمة الجور فلم يجعلوهم مثل أئمة العدل مطلقاً"، كما يقول في الاعتذار عن رأي أهل السنة في الخروج بأنهم استثنوا من ذلك " من فحش ظلمه وعظمت المفسدة بولايته مثل يزيد بن معاوية والحجاج بن يوسف وأنه لم يقل أحد منهم ممن يعتد به بإمامة من هذه حاله وإن ظن ذلك من لم يبحث لإيهام ظواهر عباراتهم في بعض المواضع". انظر تفصيل ذلك في:

- الوزير، **الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم**، مرجع سابق، ص32- 45.

(1) الكواكبي، عبد الرحمن. **أم القرى مؤتمر النهضة الإسلامية الأول**، دراسة وتحقيق: محمد جمال الطحان، دمشق: الأوائل للنشر والتوزيع، 2002م، ص61.

(2) عمارة، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1983م، ج5، ص148.

ويعكس ذلك -بتقديرنا- مستوى التوظيف السياسي لمفهوم أولي الأمر لصالح السلطة الفردية التي تحاول التأسيس لنفسها من داخل النص الشرعي عبر إحداث تحريف -يبدو بسيطاً- في ثقافة الوعي بالنص، بحيث يتساوى "أولو الأمر" مع "ولي الأمر" دون أن يثير ذلك لبساً في الوعي الجمعي لاطراد الاعتقاد بانتماء المفهومين إلى بنية نصية واحدة، ولعل هذا هو عين ما أشار إليه الكواكبي عندما ذكر على لسان إحدى شخصيات مؤتمر النهضة الإسلامي الأول (المرشد الفاسي) أن استخدام مصطلح أولي الأمر يجري " مع الغفلة عن المراد بأولي الأمر وما تقتضيه صيغة الجمع، وما يقتضيه قيد (منكم)[1]، وليس من قبيل المبالغة القول إن الكواكبي أوشك بهذه الإشارة أن يضع يده على خطر السلطة الفردية، وهو ما مكنه أيضاً من مواجهة قضية الاستبداد برؤية ثاقبة.

ولدى الكواكبي فإن سقوط الطابع الجماعي لمفهوم أولي الأمر يفضي لا محالة إلى الاستبداد، لذلك فهو يدعو بوضوح إلى "سد أبواب الانقياد المطلق ولو لمثل عمر بن الخطاب رضي الله عنه"[2]، على أن الأحادية السلطوية التي ينتجها مفهوم "ولي الأمر" ويرفضها الكواكبي قطعاً، تتحقق عبر استبداد "ولي الأمر" بالشريعة أولاً. ويمكن المقابلة في فكر الكواكبي بين المستبد السياسي و"ولي الأمر"، فالمستبد يختزل الجماعة في شخصه بزعم تجسيده لإرادة الأمة، أما "ولي الأمر" فيختزل الأمة والشريعة معاً، لذلك فإن مقاربة الكواكبي لقضية الاستبداد تقوم على الربط بين الاستبداد السياسي والاستبداد الديني، فالاستبداد الديني المتمثل بـ"فقهاء السلطان" يقدم حيثية "شرعية" للاستبداد السياسي، ولا معنى لدخول العلماء والفقهاء تحت مفهوم "أولي الأمر" وفق علاقة تراحمية يكون محورها السلطان، لأن ذلك لا يغير من طبيعة الاستبداد شيئاً، ففقهاء السلطان هم رديف السلطان لا أكثر، لذلك فالكواكبي ينتقل إلى توسيع مفهوم أولي الأمر ليشمل ما يصفهم بـ"حكماء

---

(1) الكواكبي، **أم القرى مؤتمر النهضة الإسلامية الأول**، مرجع سابق، ص61-62.

(2) المرجع السابق، ص209.

ونجباء الأمة"[1]، والحكماء ليسوا أكثر من فضلاء الأمة خارج دائرة النفوذ الرسمي للسلطان.

تلك محاولة قدمها الكواكبي لإعادة مفهوم أولي الأمر لصيغته الجماعية، تقترب من محاولة الإمام محمد عبده إدخال أهل الاختصاص ورجال الرأي والفكر بالإضافة إلى العلماء والأمراء إلى دائرة المفهوم. والمهم في هذا التحديد غير الفئوي لمفهوم أولي الأمر، هو الربط بين جماعية المفهوم وفاعلية مكوناته وتعددها؛ إذ إن وجود بعض الفقهاء أو العلماء الذين يدورون في فلك السلطان -كما كان الحال عليه بالنسبة للخلافة العثمانية- ضمن دائرة أولي الأمر لا يحقق المقاصد الشرعية للمفهوم، لذلك فجماعية المفهوم تتحقق بإشراك أهل العلم والحكماء من خارج دائرة "من يرضى عنهم السلطان"، وهذه الفكرة نجدها واضحة عند محمد رشيد رضا (ت1935م) الذي يستبعد من دائرة أهل الحل والعقد العلماء الخاملين و"حشوية الفقهاء الجامدين"، والعلة في ذلك أن هؤلاء هم في حقيقة الأمر مجرد ظل للسلطان، وبالتالي فإن جماعية المفهوم لا تتحقق بتلك الصورة.

من الواضح إذن أن مفهوم أولي الأمر كما يقدمه مفكرو النهضة يجعل الفاعلية الاجتماعية وليس مجرد الأهلية العلمية معياراً للدخول تحت مفهوم أولي الأمر، وكذلك يستوعب التنوع في مصادر القوة الاجتماعية، فيشمل "الأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة"، يقول الإمام محمد عبده: "فهؤلاء إذا اتفقوا على أمر أو حكم وجب أن يطاعوا فيه، شرط أن يكونوا منا، وأن لا يخالفوا أمر الله ولا سنة رسول الله ﷺ التي عرفت بالتواتر، وأن يكونوا مختارين في بحثهم في الأمر واتفاقهم عليه، وأن يكون ما يتفقون عليه من المصالح العامة، وهو ما لأولي الأمر سلطة فيه ووقوف عليه"[2]، ثم يقول مؤكداً تحرر أولي الأمر من سطوة السلطان: "فأهل الحل والعقد من

(1) المرجع السابق، ص178.

(2) رضا، **تفسير المنار**، مرجع سابق، ج5، ص238.

المؤمنين إذا أجمعوا على أمر من مصالح الأمة، ليس فيه نص عن الشارع، مختارين في ذلك غير مكرهين عليه بقوة أحد ولا نفوذه فطاعتهم واجبة"[1].

ويمثل خير الدين التونسي (1822-1889م) ملمحاً بارزاً في التصدي للأحادية السلطوية التي يجسدها مفهوم "ولي الأمر"، فالتونسي الذي كان صدراً أعظم للخلافة العثمانية ومقرباً منها حتى أواخر حياته، تنبه إلى أن إطلاق يد الفرد تحت أي مسمى يعد مجلبة للظلم، لذلك فهو يعمد إلى رفض سلطة الفرد من أساسها، وهنا يختلف مع الفقه التقليدي الذي يُسلّم بسلطة الفرد ثم يعمل بعد ذلك على تقييدها. وفي تصور التونسي فإن إطلاق يد الفرد في السلطة ثم البحث بعد ذلك عن قيود يعد ضرباً من المثالية، في هذا الصدد يستحضر التونسي تجربة "نابليون بونابرت" الذي كان زعيماً قومياً حقق الأمجاد للأمة الفرنسية، لكنه انتهى مع ذلك إلى ضرب من الاستبداد والدكتاتورية، فينقل عن "فيليب الفرنسي" قوله: "لا يجوز أبداً أن يسلم أمر المملكة لإنسان واحد، بحيث تكون سعادتها وشقاوتها بيده، ولو كان أكمل الناس وأرجحهم عقلاً"[2]، ويتفق التونسي مع ذلك الرأي تماماً، فيرى أن" لا يطلق أمر الوطن لإنسان واحد، كائناً ما كان، وعلى أي حالة كان"[3].

ما يقرره التونسي ينطوي على قدر كبير من المماثلة مع ما قاله الكواكبي في "أم القرى" عن عدم الانقياد ولو لمثل عمر بن الخطاب رضي الله عنه، لكن هناك نوعاً من المفارقة النظرية بين الرجلين، فالكواكبي يخطو خطوة متقدمة باتجاه اجتثاث الاستبداد، في حين يدعو التونسي إلى المشاركة في السلطة والإصلاح المتدرج، ليلتقي في هذا الخط مع الإمام محمد عبده، ولكن مع الإقرار بأن أفكار التونسي كانت أكثر وضوحاً فيما يتصل بالمشاركة وتفعيل آليات الشورى.

لقد انطلق فكر النهضة من الوعي بخطر السلطة الفردية، وعزز من ذلك

(1) المرجع السابق، نفس الموضع.
(2) التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، مرجع سابق، ص18.
(3) المرجع السابق، ص20.

أن الاستعمار جاء ليكشف عن حقيقة هامة هي: أن جور الحكام وتصرفهم دون قيد شرعي أو سياسي كان سبباً في الخضوع للمستعمر، وهو ما ذكره التونسي في كتابه "أقوم المسالك"[1]، وبالتالي فقد اتجه فكر النهضة بالاستفادة من بعض آليات النموذج السياسي الغربي إلى تبني فكرة المجالس البرلمانية والنظام الدستوري بهدف تقييد سلطة الفرد، لكن تقييد سلطة الفرد لم يفض إلى نتيجة فيما يتصل بالحد من الاستبداد، لتصطدم فكرة التقييد تلك بقوة سلطة الفرد التي تمكنت في نهاية المطاف من "تقييد" المجالس النيابية والالتفاف على الدستور.

أعاد الكواكبي طرح إشكالية السلطة الفردية بصورة مختلفة، مستوعباً محدودية آليات تقييدها، فتناول بصورة مباشرة الاستبداد بوصفه بنية مؤسسية وثقافية. ومع وعيه بأهمية الصيغة الجماعية لمفهوم أولي الأمر، فقد توصل إلى أن المستبد قد يكون فرداً أو جماعة، وأن وجود المجالس النيابية والدستور لا يحد بالضرورة من الاستبداد، فاقترح بديلاً شعبياً هو المحاسبة والمراقبة[2]، لكن البديل الذي اقترحه والمتمثل بتفعيل آليات المراقبة والمحاسبة كان يبدو غير واقعي، لذلك فقد خطى خطوة نوعية باتجاه التنظير لاجتثاث الاستبداد والتخلص منه نهائياً، كما يظهر من خلال الفصل الأخير في كتابه طبائع الاستبداد.

أما التونسي فقد قدم منظوراً يُعدّ تجديدياً بمعايير عصره للتخلص من سلطة الفرد التي يحملها مسؤولية الاستعمار، هذا المنظور الذي يتناسب مع رفضه لسلطة "الإنسان الواحد" يتمثل في "مشاركة أهل الحل والعقد للملوك في كليات السياسة". و"كليات السياسة" مفهوم لا ينصرف إلى مجريات الحياة اليومية التي حاول التونسي إرضاء منتقديه بإخضاعها لمحض الإرادة السلطانية، فما يهم التونسي هو الأمور الجسيمة التي تتعلق بجوهر مصالح

---

(1) المرجع السابق، ص33.

(2) الكواكبي، عبد الرحمن. **طبائع الاستبداد**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة لكتاب، 1993م، ص7.

الأمة، والتي يجب إخضاعها لشورى أهل الحل والعقد، بحيث يتمخض عنها "قوانين تحت رعاية أهل الحل والعقد"[1].

إن عبارات العدل السياسي، والحرية السياسية، والمنكر السياسي، التي نجدها واضحة عند التونسي، هي عبارات لم يكن لها متسع في لغة ذلك العصر السياسية والعلمية على حد سواء، واقتران كلمات العدل والمنكر والحرية في وصف السياسة، يعبر عن أن الدائرة التي كان يتجه إليها الفكر الإسلامي بالفعل والتغيير هي دائرة السلطة الفردية، لكن توجيه الفكر في هذا الاتجاه كان يقتضي العمل من داخل فقه السياسة الشرعية الذي أنتج صيغة السلطة الفردية، وهنا نجد تفسيراً للمساحة التي احتلها الحديث عن فقه السياسة الشرعية في كتاب التونسي "أقوم المسالك في أحوال الممالك". ويبدو أن التونسي وجد في إشارات بعض فقهاء المالكية ما يعينه على التصدي لتهمة تعطيل سلطة ولي الأمر نتيجة إشراك أهل الحل والعقد في كليات السياسة، فسوّغ ذلك بأن الإمام وأهل الحل والعقد يعدان بمثابة إمام واحد[2]. إن اضطرار التونسي إلى استدعاء فكرة "واحديه الإمام" وتوظيفها في سياق حديثه عن المشاركة السياسية يظهر إلى أي مدى كان الفكر الإسلامي واقعاً -على المستوى المعرفي- تحت قهر السلطة الفردية.

بصورةٍ ما، كان العمل من داخل فقه السياسة الشرعية أمراً ضرورياً في إطار البيئة العلمية التي تحرك في إطارها مفكرو النهضة، إلا أن ذلك مثَّل تحدياً لمدى قدرة فكر النهضة على الاحتفاظ بمقولاته الأساسية في الحرية والشورى ورفض السلطة الفردية، ويمكن أن يقدم رفاعة الطهطاوي (1216-1290هـ) نموذجاً لمنحنى فكري انطلق من رفض السلطة الفردية، لينتهي إلى التسليم بمحورية "ولي الأمر" السياسي. لقد كان رفاعة الطهطاوي عالماً أزهرياً حين قيض له أن يسافر إلى فرنسا ضمن بعثة علمية كان هو إمامها، وفي فرنسا أعجب الطهطاوي بمظاهر التقدم العلمي والحضاري، وراح يفتش

---

(1) التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، مرجع سابق، ص15.

(2) المرجع السابق، ص16.

عن السر الكامن وراء ذلك فوجده في الحرية التي وصفها بأنها مقصد "الرعية الفرنساوية"، كما لفته أن "ملك فرنسا ليس مطلق التصرف"[1] وأنه مقيد بالقانون، وفي وصفه الدقيق لأحداث الثورة الفرنسية ضد الملك شارل العاشر(1830م) التي عاش فصولها في باريس لم يُخْفِ الطهطاوي تعاطفه مع الثورة -التي أطلق عليها وصف الخروج- لافتاً أن سببها كان " خرم (أي انتهاك) الملك للقوانين وتقييد حرية الصحافة وتعيينه لوزير لا يرضى عنه وكلاء الرعية ممثلين بديوان العمالات"[2]، ثم قسم الطهطاوي الفرنسيين حيال موقفهم من الملك إلى ثلاثة طوائف هي: "الملكية التي ترى طاعة ولي الأمر مطلقاً من دون معارضة من الرعية" و" الحرية التي تنظر إلى أن الحق في الطاعة هو إلى القانون"، وطائفة أخرى ترى حكم الشعب، ثم قال معلقاً على ذلك: "وشريعة الإسلام التي عليها مدار الحكومة الإسلامية مشوبة بالأنواع الثلاثة المذكورة لمن تأملها وعرف مصادرها ومواردها"[3].

لكن الطهطاوي في "مناهج الألباب المصرية" وهو آخر كتبه التي ألفها في عهد الخديوي إسماعيل وأهداها إلى ولي عهده محمد باشا توفيق، يعيد إلى الأذهان حالة الخلط بين مفهومي أولي الأمر و"ولي الأمر" فيقول في مقدمة الفصل الخاص بولاة الأمور من الكتاب المذكور: "وظيفة ولاة الأمور من أعظم واجبات الدين وأهم أمور المتوطنين، فهم قوام الدين والدنيا، وعليهم في حركة الأعمال مدار البركة العليا، وبدونهم يختل نظام العالم لوجود المفسدين من بني آدم، فلولا ولي الأمر لما قدر العالم على نشر علمه ولا الحاكم الشرعي والسياسي على تنفيذ حكمه، ولا العابد على عبادته، ولا الصانع على صناعته، ولا التاجر على تجارته..." [4].

---

(1) الطهطاوي، رفاعة رافع. **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993م، ج2، ص173.

(2) المرجع السابق، ج3، ص323.

(3) المرجع السابق، ص322.

(4) الطهطاوي، رفاعة رافع. **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**، مصر: مطبعة شركة الرغائب، ط.2، 1330هـ/ 1912م، ص348.

وفقاً لذلك يحتل ولي الأمر في "مناهج الألباب" مكانة القلب في النظام السياسي والاجتماعي، فهو "رئيس أمته وصاحب النفوذ الأول في دولته وحاكم متصرف بالأصول المرعية في مملكته"[1]، وهو من الملوك الذين هم "خلفاء الله في أرضه على عباده"[2]، وبيده تتجمع السلطات الثلاث دون منازعة من أحد؛ يقول الطهطاوي: "فهذه القوى الثلاث [أي التشريعية والقضائية والتنفيذية] ترجع إلى قوة واحدة وهي القوة الملوكية المشروطة بالقوانين، لأن القوة القضائية إنما هي في نفس الأمر راجعة للملك لأن القضاة نواب ولي الأمر على المحاكم ومأذونون منه، فهو الذي يقلد القضاة بالولايات القضائية، وحكام المجالس؛ أي قضاتهم بالأحكام الشرعية أو السياسة الشرعية، وينتخب لكل ولاية قضائية أو مجلس من يرى فيه الأهلية لذلك على موجب أصول المملكة المرعية، فالقضاء في الحقيقة من حقوق ولاة الأمور، والقضاة خلفاؤهم في مباشرته [...] وكذلك قوة تنفيذ الأحكام بعد قطع الحكم فيها فإنها حق خاص بولي الأمر من أول وهلة لا يشاركه فيه غيره، كما أنه هو الذي ينسب إليه تقنين القوانين حيث يتوقف على أوامره تنظيمها وترتيبها وإجراء العمل بموجبها، فقد انحصرت فيه [أي ولي الأمر] القوى الثلاثة التي هي أركان القوة الحاكمة" [3]، أما المجالس النيابية التي كافح الطهطاوي من أجلها ولم يكن من السهل على مفكر مثله أن يتراجع عنها، فقد اكتفى بحصر اختصاصها في " المذاكرات والمداولات وعمل القرارات على ما تستقر عليه الآراء الأغلبية وتقديم ذلك لولي الأمر"[4]، وبدلاً من مراقبة الملك وتقييده بالقانون وهي الفكرة التي أشار إليها في "الإبريز" يؤكد ما يسميه بـ"اللوم العمومي" أو "الحساب المعنوي"[5] لولي الأمر.

---

(1) المرجع السابق، ص353.
(2) المرجع السابق، ص359.
(3) المرجع السابق، ص349- 350.
(4) المرجع السابق، ص357.
(5) المرجع السابق، ص355.

ثم يقرر خلاصة فكره في الطاعة السياسية بكلمات تستجيب بصورة واضحة لفقه السياسة الشرعية وتخضع لمؤثراته فيقول: "وبالجملة فعلى ولي الأمر أن يجتهد حتى يرضى عنه جميع رعيته، وأن ينزل نفسه منزلتهم، وكل ما يحبه لنفسه يحبه لهم، وعليهم الطاعة الكاملة له لقوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾، فقد قرن تعالى طاعة ولاة الأمر بطاعة نفسه ورسوله، فهذه عظمة جميلة لولاة الأمر، ومنزلة جليلة تبلغ النهاية في رفعة القدر، فإذا ظهر لولي الأمر عدو لزمهم معاونة الملك عليه، فإذا استقرضهم أقرضوه، وإذا استعان بهم أعانوه، وإن عدل فيهم مدحوه، وإن ثقل عليهم شيء من أحكامه صبروا إلى أن يفتح الله لهم باب هدايته للخير، وإرشاد دولته للعدل وزوال الضير"[(1)].

من المتعذر الحديث عن انتكاسة كاملة لفكر النهضة، والأرجح أن حالة من الانكسار النفسي حدثت أمام قوة الموروث وصلابة واقع الاستبداد كانت وراء بعض الكتابات التي مثَّلت تراجعاً جزئياً عن أفكار النهضة، وعودة متدرجة إلى تبني السلطة الفردية ممثلة في صيغة "ولي الأمر"، يتجلى ذلك بصورة أقل حدة في فكرة "المستبد العادل" التي كتب عنها الإمام محمد عبده مقالاً بعنوان " إنما ينهض بالشرق مستبد عادل"، في تلك المقالة التي واكبت النزوع الإصلاحي التربوي لفكر محمد عبده، يرى أن خلاص الأمة لن يكون إلا بوجود "مستبد عادل" يسوق المسلمين إلى ما فيه خيرهم وينشئهم على الاستقامة "ويعالج ما اعتل من طباعهم بأنجح أنواع العلاج، ومنها البتر والكي إذا اقتضت الحال"، ثم يتيح لهم بعد ذلك من "غذاء الحرية" "ما يستطيع ضعيف السن قضمه، والناقه من المرض هضمه، وأول ما يكون ذلك بتشكيل المجالس البلدية"[(2)]. إن الفكرة الحيوية القابعة في هذا النص هي فكرة السلطان القاهر؛ إذ لا مجال للحديث عن قيود أو ضوابط على الأقل في المدة التي يقترحها الإمام محمد عبده (خمسة عشر عاماً) لتحقيق الصلاح

(1) المرجع السابق، ص368-369.

(2) عمارة، **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ج5، ص307.

المنشود على يد المستبد العادل، والأهم من ذلك هو تسليمه بعجز الفكر عن تحقيق الإصلاح، وإسناد المهمة للقيادة السياسية التي تستطيع أن تحقق في خمسة عشر عاماً ما لا يستطيع الفكر تحقيقه في خمسة عشر قرناً.

إن فكرة المستبد العادل كما يحاول أن يقدمها الإمام محمد عبده ليست أكثر من جرعة مُرَّة ومرحلية لبث الحياة في الأمة، وتهيئتها لتقبل خيار الإصلاح. إنها ليست سوى "فسحة ديكتاتورية" مؤقتة تشبه تلك التي قدمها الفرنسيون لديغول بعد الحرب العالمية الثانية بموجب دستور الجمهورية الخامسة، لكنها في سياق فكر النهضة الإسلامي تأتي على الكثير من مقوماته، بالنظر إلى أن ذلك الفكر انطلق لتفكيك ثقافة الاستبداد الموروثة والخلاص منها.

وفي حقيقة الأمر فإن فكرة "المستبد العادل" تجد جذورها في الفكر الثوري لجمال الدين الأفغاني (1839-1896م)، فمم محورية فكرة الشورى والعدالة في فكر الأفغاني، إلا أن قضية الوحدة الإسلامية ومواجهة الاستعمار اقتضتا تقديم بعض التنازلات للحاكم الوطني. إن نصوص العروة الوثقى تنطق برفض العبودية للأجنبي، فالمسلم -كما يرى الأفغاني- لا يدين لسلطة من يخالفه (الأجنبي)، والعبودية للأجانب أمر يرفضه الشرع، لكنه في الوقت الذي يدين فيه حكام الجور الذين يصفهم بـ"جراثيم الفساد" ويعتبرهم "سبب الانقسام والدخول في سلطة المستعمر"[1]، فإنه في مواجهة الاستعمار يمجد الحاكم الوطني، فنجده يخاطب المصريين طالباً منهم ألا يطيعوا سوى حاكم وطني فيقول: "لا نطيع إلا حاكماً وطنياً مسلماً نافذ الكلمة حازم الرأي قادراً على إدارة البلاد بقوة وطنية"[2]، ويتحدث عن ما يسميه "الذات الشاهانية" في وصف الخليفة العثماني إبان حروب الإنجليز مع الحركة المهدية في السودان، وبذلك ينتهي المطاف بالأفغاني إلى البحث

---

(1) الأفغاني، جمال الدين، وعبده، محمد. **العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى**، تحقيق: صلاح الدين البستاني، القاهرة: دار العرب، ط.3، 1993م، ص70.

(2) المرجع السابق، ص364.

عن "وازع قوي تدين لسطوته النفوس"[1]، وذلك الوازع هو ذاته "السلطان القاهر".

يمكن الحديث بعد ذلك عن دور أساسي للاستعمار في إحباط التوجه الإسلامي الساعي إلى إحداث قطيعة معرفية ونفسية مع السلطة الفردية. إن من المهم التأكيد أن الاستعمار قام بدور تخريبي في إعاقة تطور الفكر الإسلامي باتجاه أفكار الحرية والعدالة السياسية، وشواهد ذلك الدور كثيرة، فالتونسي الذي ألصق بالاستعمار تهمة إفراغ التنظيمات الخيرية من مضمونها والحيلولة دون تطورها، دعا -تحت مبرر التدخل الاستعماري- إلى التريث خوفاً من استغلال الأجنبي لدعوات الإصلاح[2].

عموماً فقد خاض مفكرو النهضة معركة الملاءمة بين التمدن الغربي -والحداثة السياسية على وجه الخصوص- وبين الإسلام، لكن الإسلام الذي أريد التوفيق بينه وبين الحداثة الغربية، لم يكن -في جانبه السياسي- سوى فقه السياسة الشرعية، وبوضوح كبير فإن جهود رواد النهضة انصبت على التوفيق بين الحداثة السياسية الغربية وفقه السياسة الشرعية، بوصفه المرحلة الأخيرة لمخاض طويل كابده العقل السياسي الإسلامي. إن إدراك هذه المسألة يبدو على درجة كبيرة من الأهمية؛ إذ يفتح الباب للقول بأن ليس هناك ثمة مشكلة بين آليات الحداثة السياسية والإسلام في حد ذاته، وهو ما يحيل إلى البحث عن إخفاقات النهضة في البنية التطورية لفقه السياسة الشرعية، وليس الإسلام بوصفه ديناً وعقيدة ومنهج حياة.

ب - الطاعة ومشكلة الخلافة:

لم يشكل انهيار الخلافة العثمانية صدمة للفكر الإسلامي الذي كان يلحظ مقدمات عملية لتلك النتيجة، إلا أنه على الصعيد المعرفي أثار القلق على مستقبل فكرة الخلافة، ومع ذلك فقد هيأ الانهيار العملي لنظام الخلافة

---

(1) المرجع السابق، ص161.

(2) التونسي، **أقوم المسالك**، مرجع سابق، ص36.

العثمانية فرصة مواتية لفك الارتباط المعرفي بين الخلافة والسلطة الفردية (سلطة ولي الأمر)، وكانت الظروف السياسية مناسبة كذلك من حيث عدم توفر شخصية إسلامية يمكن أن تقوم بدور الخليفة، وكانت اللحظة التاريخية سانحة لمراجعة فكرة حيوية لازمت الفكر الإسلامي قروناً طويلة وهي فكرة التغلّب، فهذه الفكرة تعد الحامل الموضوعي للسلطة الفردية؛ إذ سرعان ما يتحول المتغلب إلى "ولي أمر" عن طريق بيعة شكلية، والفكر الإسلامي ينطوي على ميكانيزمات كثيرة تساعد على ذلك.

تصدى لتلك المراجعة في بعض جوانبها محمد رشيد رضا، الذي رحب بتغيير الخلافة العثمانية وذهب حد الإشادة بأتاتورك، والسبب وراء تأييده تلك الخطوة في بداية الأمر هو رفضه "السلطة الشخصية الاستبدادية"، الممثلة بسلطة التغلب التي عدها رضا "أصل المفاسد والرزايا التي أصابت المسلمين في دينهم ودنياهم"[1]، لقد رفض رضا طاعة سلطة المتغلب، وبيَّن وجوب السعي لإزالتها عند الإمكان، وعدم توطين الأنفس على دوامها[2]، ووجه انتقاداً للفقه التقليدي القائم على الربط بين الطاعة وعدم الكفر البواح، فهاجم العلماء الذين أوجبوا على الشعب التركي "طاعة خلفاء سلاطين بني عثمان ما داموا لا يظهرون الكفر والردة على الإسلام، مهما يكن في طاعتهم من الظلم والفساد وخراب البلاد وإرهاق العباد، عملاً بالمعتمد بغير نظر ولا اجتهاد..."[3].

كانت لحظة انهيار الخلافة العثمانية لرشيد رضا مواتية لإعادة النظر في مجمل فقه الطاعة السياسية. وعنصرا الأهلية الفقهية والنشاط السياسي اللذين تمتع بهما كانا يساعدانه على ذلك إلى حدٍ كبير، لكن عملية المراجعة تلك لم تستند فقط إلى تمحيص الخبرة التراثية الفقهية في لحظة فراغ سياسي خلَّفه

---

(1) رضا، محمد رشيد. **الخلافة أو الإمامة العظمى**، ضمن: كوثراني، وجيه. **الدولة والخلافة في الخطاب العربي أبان الثورة الكمالية في تركيا .. دراسة ونصوص**، بيروت: دار الطليعة، 1996م، ص81.

(2) المرجع السابق، ص74.

(3) المرجع السابق، نفس الموضع.

انهيار الخلافة العثمانية، وإنما كانت مفتوحة أيضاً على النتاج الثقافي الغربي الذي لم يمانع رضا في التعاطي معه، فكرر التزامه الفكري بالمجالس النيابية والدستور، لكنه بصورة أساسية اتجه إلى التراث بحكم معارفه الأصولية، ليعيد استئناف خطاب النهضة في التوفيق بين الحداثة السياسية والفقه الإسلامي.

إنّ المساحة التي كان يغطيها فكر رشيد رضا من إجمالي خارطة التراث لم تكن واسعة، لكن المهم أن الانتباه إلى خطر السلطة الفردية كانت اكتشافاً عملياً ينتمي إلى تلك المرحلة، فقد بدأ التفكير في إيجاد نظم ملائمة للحكم. وبالمقياس التاريخي فإن مؤتمر هيئة كبار العلماء الذي انعقد في القاهرة سنة 1926م مثَّل أول بادرة جمعية استوعبت خطر استمرار السلطة الفردية، واتجهت لإبداع أشكال جديدة للحكم، كان يمكن بحكم المرحلة أن تستوعب بعض دروس النهضة.

في تلك المرحلة أخرج العالم الأزهري علي عبد الرازق (ت 1966م) كتابه "الإسلام وأصول الحكم" إلى الضوء، لقد كان الكتاب يحاكي في مضمونه إنجازات الثورة الكمالية، ويحاول من خلال بعض الاستدلالات التاريخية والفقهية أن يجعل منها النموذج لإقامة النظام البديل عن الخلافة. ويبدو أن الهدف الجوهري لكتاب "الإسلام وأصول الحكم" لم يكن نقض الخلافة، لأن الخلافة العثمانية كانت قد سقطت عملياً، وكان واضحاً أن واقع المسلمين أبعد ما يكون عن القدرة على إعادة إنتاجها. لقد كان هدف الشيخ عبد الرازق تأكيد أن فشل الخلافة هو في حقيقته إثبات لعدم فاعلية الإسلام السياسية، وأن على المسلمين أن يتوجهوا إلى إبداع النظم الخاصة بهم بعيداً عن أي تصور سياسي مصدره الإسلام.

إن إلقاء ذلك "الجوهر العلماني" في مجرى التطور الطبيعي للفكر الإسلامي كان كفيلاً بإعادة الفكر الإسلامي إلى أحضان فقه السياسة الشرعية، وإيقاف التفكير في مسألة البديل الإسلامي عن الخلافة، وهنا نلحظ عودة قوية لفكرة الدولة الدينية في بعض الكتابات التي أنجزت في سياق سجالي للرد

على كتاب علي عبد الرازق المذكور، وفكرة الدولة الدينية كان قد نقضها الإمام محمد عبده وتابعه في ذلك تلميذه محمد رشيد رضا في تأكيده أن الحاكم في الإسلام هو حاكم مدني[1]، ولا يبدو أن أحداً اعترض على فكرة مدنية الدولة في الإسلام حتى ما قبل ظهور كتاب علي عبد الرازق، وهو ما يعني أن إعادة النقاش في طبيعة الدولة في الإسلام جاء ردّ فعل على كتاب علي عبد الرازق الذي يصفه الدكتور عمارة بأنه وقع على العقل المسلم وقع الصاعقة[2].

لقد أثير النقاش في طبيعة الدولة في الإسلام فترةً طويلة بعد ذلك، ومع أن فكرة الدولة الدينية لم تكن واضحة لدى كثير من مؤيديها[3]؛ إذ هي ليست أكثر من مجرد موقف ضد التغريب والعلمانية، إلا أنها كانت مرتكزاً لصراع فكري إسلامي مع التيارات العلمانية واليسارية المختلفة، وهو صراع أخضع معظم نتاج الفكر الإسلامي منذ عقد الثلاثينيات من القرن العشرين لتأثيراته، وكان من أخطر ما أنتجه هو المنحى التبريري أو الدفاعي الذي نحت إليه بعض الكتابات الإسلامية في مواجهة المد العلماني واليساري، الذي أتاح استمرار بنية فقه السياسة الشرعية بمركباتها المختلفة وبخاصّة "طاعة ولي الأمر"، والنظرة التجزيئية للشريعة الإسلامية وحصرها في الجانب العقوبي، ورفض الكثير من وسائل الحداثة السياسية بسبب شبهة العلمانية والتغريب.

---

(1) رضا، **الخلافة أو الإمامة العظمى**، مرجع سابق، ص124.

(2) عمارة، محمد. **الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري**، القاهرة: دار الشروق، ط.2، 1997م، ص48.

(3) تختلف فكرة الدولة الدينية كما هي عند الدكتور محمد ضياء الريس والشيخ محمد الخضر حسين -مثلاً- عن مفهوم السلطة الثيوقراطية أو الحكومة الإلهية في النظريات الغربية، فعادة ما يكون القصد من وراء هذه الفكرة تأكيد مرجعية الدولة الإسلامية وحراستها للدين مع الإقرار بحق الأمة في اختيار الحاكم ومساءلته، لكن استحضار فكرة الدولة الدينية في المرحلة المشار إليها تحديداً في هذه الدراسة وظهورها في سياق ما أثاره كتاب الشيخ علي عبد الرازق من نقاش صرف الفكر السياسي الإسلامي عن الاهتمام ببحث مشكلة السلطة الفردية متمثلة في سلطة ما يسمى بـ"ولي الأمر" وحال دون إنجاز ما كان قد بدأه مفكرو النهضة من محاولة لتفكيك بنية السلطة الفردية.

في ذات السياق فقد كان من الطبيعي أن تنشأ بسبب إثارة النقاش في طبيعة الدولة في الإسلام بعض التصورات عن حدود سيادة الدولة، الأمر الذي أفسح المجال لظهور فكرة الحاكمية، إن فكرة دينية الدولة كما هي في فقه السياسة الشرعية تمنح الحاكم صلاحيات واسعة في المجال الديني، ومن ثم يبدأ التساؤل عن حدود سلطته، ولكن بوعي ديني؛ أي بوعي يستبطن الخشية على حاكمية الله، فطالما أن للحاكم الديني تلك السلطات الواسعة التي تمتد إلى دائرة الشريعة، فإن من الطبيعي أن يظهر الشعور بالخوف على الشريعة، لذلك فإن فكرة الحاكمية هي ارتداد لفكرة دينية الدولة في فضاء معرفي محدود هو فقه السياسة الشرعية.

إن التأكيد على أن "الله هو المشرع وحده" -وهذا هو أساس فكرة الحاكمية- في مجال إسلامي يدرك ذلك بكونها قضية بدهية بحكم الاعتقاد، يعكس مدى الخوف من وجود قوة يمكن أن تنازع الخالق في التشريع، وتلك القوة ليست هي الأمة بطبيعة الحال، لأن الأمة تعيش إما في جاهلية جزئية (المودودي) أو مطلقة كما يرى (سيد قطب)، وهي مجردة في كلا الحالين من أية قوة فعلية، وعلى ذلك فالقوة المؤهلة لمنازعة الله في حاكميته هي السلطان، أو هي الدولة الحديثة المتسلحة بأدوات القهر المادي والمعنوي، والمزودة بتقنينات مستمدة من الخبرة الغربية: المجالس النيابية، الدستور، والانتخابات، للقيام بمهمة التشريع دون الخالق سبحانه وتعالى كما يرى فكر الحاكمية.

لذلك فالمودودي الذي ارتبطت به فكرة الحاكمية لا يرفض حق الأمة في التشريع فيما ليس فيه نص عن طريق الشورى[1]، وهذا ما يؤكد أن فكرة الحاكمية موجهة -على المستوى المعرفي- لتقييد السلطة الفردية بالدرجة الأولى وليس سلطة الأمة، ويمكن القول إن الاهتمام الذي حظيت به فكرة الحاكمية بسبب ما ترتب عليها من آثار في التنظير القطبي (نسبة لسيد قطب)

---

(1) المودودي، أبو الأعلى. **حول تطبيق الشريعة الإسلامية في العصر الحاضر**، ترجمة: خليل أحمد الحامدي، الرياض: مكتبة الرشد، 1983م، ص8.

حجب الرؤية عن إدراك هذا البعد المعرفي لفكرة الحاكمية، لذلك من المهم إلقاء بعض الضوء عليها من المنظور التحليلي الذي نسير عليه في هذه الدراسة، مع التنويه إلى أن عدم وجود حدود فاصلة بين ما هو ديني وما هو سياسي في فكر المودودي على المستوى العام، لم يمنعه من التمييز بين ما هو أصول أولية تتمثل في مبادئ الاسلام وما يشكّل فروعاً لتلك الأصول من نظم سياسية واجتماعية منبثقة عن الإسلام[1].

تتلخص فكرة الحاكمية عند المودودي في الصياغة التالية" الأمة مقيدة بالشرع، والحاكم مقيد بالأمة"، وعلى ذلك توجد ثلاثة مستويات تنتظم معادلة السلطة عند المودودي من خلال فكرة الحاكمية هي: الشرع والأمة والسلطة. وهذه المعادلة تختلف عن المعادلة التي قدمها فقه السياسة الشرعية: الشرع والعلماء والحاكم، أو التي قدمها فكر الأحكام السلطانية: الشرع والحاكم. فالصياغة الأولى الخاصة بفقه السياسة الشرعية تقدم العلماء بكونهم أداة وسيطة في العلاقة بين الشرع والسلطة، لكنها في الوقت ذاته تعمل على تضييق سلطة العلماء في دائرة "النص القطعي" وتطلق سلطة الحاكم في دائرة المباح، فيترتب على ذلك توسيعاً لسلطة "ولي الأمر" على النحو الذي ذكرناه سابقاً. أما الثانية التي تعود الى فكر الأحكام السلطانية، فلا تجعل الأمة طرفاً في تلك العلاقة، فهي تكافئ بين الشرع والسلطة بعيداً عن الأمة وفق منطق الحاجة المتبادلة؛ أي حاجة الشرع للسلطان وحاجة السلطان للشرع، وينتج عنها مفهوم حراسة الدين.

وما يقدمه المودودي يبدو أمراً مختلفاً يلخص التجربة الفكرية الإسلامية في محددات ثلاثة هي :الشرع، الأمة، السلطة. فالحاكمية أداة عقدية تحكم العلاقة بين الأمة والشريعة، ولا صلة للحاكم بصفته السياسية بتلك العلاقة، فهي علاقة ألوهية تقع خارج المنطق السياسي وتعدّ سابقة عليه، وفي هذا السياق يقرر المودودي بوضوح تبعية الأمة للشريعة طالما هي أمة مسلمة ارتضت الإسلام وشريعته. أما علاقة الأمة بالحاكم فهي علاقة سياسية في أهم

(1) المودودي، أبو الأعلى. **نظرية الإسلام السياسية**، القاهرة: مكتبة اقرأ، (د.ت.)، ص5.

وجوهها، تقوم على سلطة الأمة وحقها في المساءلة والمحاسبة واختيار الحاكم بوصف الأمة تمثل مجموع الخلفاء؛ إذ يرى المودودي جميع أفراد الأمة خلفاء، وبذلك يكون المودودي قد وضع الأمة في موقع التابعية لحاكمية الله على المستوى العقدي وما ينبثق عنه من مستويات ونظم، لكنه في المقابل قوّى مركز الأمة في مواجهة سلطة الحاكم على المستوى السياسي تحديداً، وهذا هو جوهر فكرة الحاكمية عند المودودي -فيما نتصور- وجوهر الحل الذي يقدمه لمشكلة "ألوهية الإنسان للإنسان"(1)، فـ"المملكة الإلهية تكون في أيدي المسلمين عامة"(2)، والأمة هي سيدة نفسها ولكن "تحت سلطة الله القاهرة"(3)، والهيئة التنفيذية تتألف "بآراء المسلمين وبيدهم يكون عزلها عن منصبها، وكذلك جميع الشؤون التي لها علاقة بتدبير الملك وسائر المسائل

---

(1) يرى المودودي أن مصدر الشرور والآلام للبشرية ككل هي "ألوهية الإنسان" فيقول: "فقد تبين لك أن ألوهية الناس إنما هي أصل كل المصائب والدمار، وهي أصل جميع ما مني به البشر اليوم من البؤس والشقاء، وهذا هو الداء الذي أفسد أخلاق البشر وروحانيته وقواه العملية والفكرية، وكذلك أكلت مدنية الناس وحياتهم الاجتماعية وسياستهم ومعايشهم" ص18، لكن الألوهية لا تقتصر على ادعاء المتاله الألوهية، فهذا أحد أشكال الألوهية وحسب " فإنه ليس من الضروري لهذا النوع من دعوى الألوهية أن ينادي الرجل في الناس بأني الهكم وربكم، لا، بل كل من يملك على الناس قلوبهم وأجسامهم ويحتكم في دمائهم واموالهم بما يشاء ويسوقهم بعصا سلطانه المطلق والسيادة المستبدة التي سلطها على الناس فرعون ونمرود لعهدهما، فهو يدعي الالوهية والربوبية حقيقة ومعنى، وان لم يتفوه بالفاظها" ص13، يمكن القول بعد ذلك إن المودودي كان في حقيقة الأمر يواجه مشكلة أو داء الاستبداد، ولكن لا بوصفه تعدياً على حقوق البشر وإنما على ألوهية الله عز وجل وربوبيته، فألوهية الناس هي مكافئ للاستبداد ومعادلة له، وعلى هذه الصورة يمكن أن نفهم حاكمية المودودي كحاكمية مزدوجة التركيب والوظيفة، فهي حاكمية على الأمة على المستوى العقدي والتشريعي، وحاكمية للأمة على المستوى السياسي، وهذا ما عبر عنه بأن للمسلمين "سلطان شامل" تحت "سلطة الله القاهرة". انظر:

- المودودي، **نظرية الإسلام السياسية**، مرجع سابق، ص12، 13، 18. وانظر ما كتبه المودودي عن خصائص الدولة الاسلامية في:
- المودودي، **الخلافة والملك**، مرجع سابق، ص33-36.

(2) المودودي، **نظرية الإسلام السياسية**، مرجع سابق، ص24.

(3) المرجع السابق، ص25.

التي لا يوجد عنها في الشريعة حكم صريح، لا يقطع فيها بشيء إلا بإجماع المسلمين، وكلما مست الحاجة إلى إيضاح قانون أو شرح نص من نصوص الشرع لا يقوم ببيانه طبقة أو أسرة مخصوصة فحسب، بل يتولى شرحه وبيانه كل من بلغ درجة الاجتهاد من عامة المسلمين"[1].

بهذا الفهم يقطع المودودي مرحلياً مع فقه السياسة الشرعية بتشكلاته التي سبقت الإشارة إليها، فالعلماء ليسوا فئة مخصوصة لها حق احتكار التعامل مع النص، وليسوا فئة ترتبط مع "ولي الأمر" بعلاقةٍ ما ضمن أطر رسمية ثابتة بعيداً عن سلطة الأمة. إن النظر في النصوص الشرعية التي تحتمل الاجتهاد هو حق للمجتهدين من عامة الأمة، وهؤلاء الذين يمثلون مجموع الأمة "يجوز لهم أن يضعوا قوانين فرعية (Regulations) في ضمن حدودها لما يعرض لهم من الحوادث"، إن غاية التنظير المودودي هو أن "لا يجد رجل أو جماعة سبيلاً للاستبداد بالأمر وتبوّء منصب السيطرة (الديكتاتورية) لأن كل فرد من أفراد هذا المجتمع هو خليفة، وليس من حق جماعة أو كل فرد من أفرادها أن ينتزع حق الخلافة من جمهور المسلمين وينصِّب نفسه مسيطراً عليهم"[2]، والحاكم " مسؤول عند الله في جانب وبجانب آخر مسؤول عند عامة الخلفاء أي المسلمين الذين فوضوا إليه أمر الخلافة، فإن جعل نفسه بعد ذلك مسيطراً دكتاتوراً مطاعاً على الإطلاق فإذن هو غاصب وليس بخليفة"[3].

ما نجده من قراءة أفكار المودودي هو اكتشاف متأخر لمشكلة عانى منها الفكر الإسلامي كثيراً، وهي مشكلة العلاقة المباشرة بين السلطة والشريعة دون المرور بالأمة، وهي العلاقة التي ضخمت سلطات الحاكم، وجعلته حارساً للشريعة من دون الأمة.

هذا الفهم الذي قدمه المودودي تجاوزه سيد قطب عندما عدّ الحاكمية فكرة عابرة للأمة، فاعتنى بتنظيم علاقة السلطة بالشريعة أكثر من اعتنائه بتنظيم

---

(1) المرجع السابق، ص29.
(2) المرجع السابق، ص40-41.
(3) المرجع السابق، ص41.

علاقة السلطة بالأمة. وعلى هذا الأساس مارس تنظيره الفكري باسم الشريعة وليس باسم الأمة، وكانت النتيجة الحتمية لذلك هي فكرة "المجتمع الجاهلي" الذي أدخل في إطاره جميع المجتمعات القائمة في الأرض، بما فيها تلك التي تزعم لنفسها أنها مسلمة[1]، ولعل ما حدا بسيد قطب إلى ذلك هو ملاحظته الاستقرائية لحالات "العبودية" الثلاث -كما يصفها- في المجتمعات الإسلامية؛ أي العبودية في التصور الاعتقادي، وفي الشعائر التعبدية، وفي الشرائع القانونية[2]، لكن حالة الجاهلية -بحسب سيد قطب- ترتبط بصفة أساسية بالاعتداء على حاكمية الله، لأن المجتمع لا يكون إسلامياً سوى بتحكيم الشريعة في نظامه الاجتماعي والقانوني والمالي والسياسي، والسلطة السياسية التي تقوم على أساس حاكمية البشر هي من يمارس ذلك الاعتداء، لأن "الجاهلية لا تتمثل في نظرية مجردة وإنما في تجمع حركي"[3]، وبالتالي فإن اعتقاد العامة بحق أولي الأمر (السلطة السياسية) في التشريع هو الذي دفع سيد قطب إلى إدراج الأمة ضمن نسيج "المجتمع الجاهلي"، ففي اعتقاده أن الاعتراف للحاكم بحق ما في التشريع هو اعتداء على سلطان الله وحاكميته، لذلك يمكن القول إن فكرة المجتمع الجاهلي عند سيد قطب تعود في الأساس إلى ملاحظته تحوّل مفهوم "ولي الأمر" إلى ما يشبه العقيدة التي ترتب عليها إطلاق يده في التشريع، لكنه في ملاحظته تلك لم يذهب إلى دراسة المشكلة أو تفكيكها وإنما إلى الحكم عليها.

في كتابه "دعاة لا قضاة" يلامس الأستاذ حسن الهضيبي هذه المسألة؛ (أي تحول "ولي الأمر" إلى ما يشبه العقيدة،) بوصفها المحرك الخفي لفكرة الحاكمية عند سيد قطب. يقول الهضيبي فيما يمثل رداً مباشراً على سيد قطب " اعتقاد العامة بأن لأولي الأمر إصدار التشريعات على أساس نصوص قد لا

---

(1) قطب، سيد. **معالم في الطريق**، القاهرة: دار الشروق، ط.6، 1979م، ص91.

(2) المرجع السابق، ص89.

(3) المرجع السابق، ص48.

تكون صحيحة يدخل في باب التأويل ولا يترتب عليه الكفر"[1]، ثم يرى أن "عقيدة قداسة أولي الأمر معدومة بين المسلمين"، لكنه مع ذلك يعترف بوجود مشكلة تتعلق بحدود سلطة أولي الأمر في التشريع[2]، بالإضافة إلى مشكلة أخرى جوهرية ترتبط بمعرفة من هم أولو الأمر وما مواصفاتهم[3]، ويوشك الأستاذ الهضيبي أن يحمِّل العلماء مسؤولية جهل العامة بحدود الطاعة وغموض مفهوم أولي الأمر لكنه يحجم عن أي تفصيل.

إن محاولة التصدي للسلطة الفردية من منظور الدولة الدينية أحدث التباسات عدة في تحليل أبعاد خطاب الحاكمية المرتبط بها. من هذه الزاوية يمكن أن نلحظ قراءة مغايرة لمسألة السلطة الفردية، ولكن ليس تحت غطاء فكرة الحاكمية. فالشيخ محمد الغزالي الذي يدور فكره على التصدي للاستبداد والسلطة الفردية، يرى أن الأمة وحدها هي مصدر السلطة والنزول على إرادتها فريضة[4]، لذلك لا يستبعد أن تكون "حاكمية الله" التي لا تقر أن الشعب هو مصدر السلطة خدمة للاستبداد السياسي[5]، وعلى الجملة فإنه يدين ما يسميه بـ "العبقريات الفردية" التي تمثل بيئة خصبة للاستبداد، كما يدين "الفقه المغشوش" الذي أذهب الشورى ومكّن للاستبداد.

ت - التأطير الحركي لمفهوم "ولي الأمر":

ما تناوله الأستاذ الهضيبي في كتابه "دعاة لا قضاة" يمكن أن يقرأ من باب الاستدراك على فكر الإخوان المسلمين، وهو الفكر الذي راوح بين تبني أفكار جديدة، والحفاظ على الصلة المعرفية مع فقه السياسة الشرعية. لقد تحدث الإمام حسن البنا عن هدف "الإخوان المسلمين" في إيجاد الفرد

---

(1) الهضيبي، حسن. **دعاة لا قضاة: أبحاث في العقيدة الإسلامية ومنهج الدعوة إلى الله**، القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية، 1977م، ص69.

(2) المرجع السابق، ص70.

(3) المرجع السابق، ص71.

(4) الغزالي، **الإسلام والاستبداد السياسي**، مرجع سابق، ص54.

(5) المرجع السابق، ص45-46.

المسلم، والأسرة المسلمة، والدولة المسلمة، والأمة المسلمة، وليس خافياً أن إيجاد تلك المدركات الأربعة: الفرد، الأسرة، الدولة، الأمة -بصورة قويمة- يتوقف -إلى حد كبير- على إعادة بناء علاقات الطاعة على المستويين السياسي والاجتماعي، وهو ما كان قد بدأه الإمام حسن البنا عبر تأكيد مضامين الشورى ومساءلة الحاكم وتحرير الفرد من أي لون من ألوان "العبودية" الاجتماعية أو السياسية، لكن فكره السياسي لم يمتد إلى دائرة "سلطة ولي الأمر"، وهي السلطة التي كان يمكن من خلال إعادة قراءة بعض مفرداتها الكشف عن جذر الاستبداد في العلاقات الاجتماعية والسياسية في الإطار الإسلامي. ويبدو أن قراءة كتلك كان يمكن أن تضع -في حال حدوثها- فكر الإخوان المسلمين في مواجهة مباشرة مع تراث فقه الطاعة السياسية، في وقت لم تكن فيه مقتضيات الحركة تسمح بخوض مثل تلك المواجهة، وعلى العكس من ذلك نلحظ إلى حد ما محاولة لتوظيف "تراث الطاعة" ومقولة "ولي الأمر" عبر توجيهها نحو أمير الجماعة. وحتى مع إدراك "الإخوان المسلمين" وجود اختلالات عميقة في مسألة الطاعة السياسية، فإن المساس بجوهر علاقات الطاعة السائدة في المجتمع لم يكن ليخدم "روح الجندية" الذي قامت عليه الجماعة.

في كتاب: "فصول في الإمرة والأمير" وهو كتاب يستعيد روح الآداب السلطانية ويوظف مقولاتها بوضوح، تبدو ملامح التعامل الحركي مع مسألة الطاعة السياسية ظاهرة للعيان؛ إذ يتحدث الأستاذ سعيد حوى في الكتاب المذكور عن ثلاثة أنواع من الإمرة هي[1]:

إمرة أمير المؤمنين الذي هو الأمير العام لمجموع الأمة الإسلامية.

إمرة أمراء الولايات الذين بيدهم السلطة التنفيذية.

إمرة أمراء الجماعات الإسلامية العاملة لتحقيق الأهداف الإسلامية.

---

(1) حوى، سعيد. **فصول في الإمرة والأمير**، القاهرة: دار السلام، ط.2، 1994م، ص118.

إن هذا التصنيف يتجاوز محاولة شرعنة الوجود التنظيمي غير الرسمي للجماعات الإسلامية، إلى تقديم فقه الطاعة السياسية وأدبها بوصفه تراثاً مفتوحاً يمكن أن يستفيد منه كل من يستحوذ على صفة الإمرة، وهو أمر يصرح به الأستاذ حوى في مقدمة كتابه. ومع تشبع الكتاب بالحديث عن العدل والشورى وتطبيق الشريعة، إلا أنه في النقاط المفصلية يستدعي فقه السياسة الشرعية بكل مركباته، فالأصل عنده هو الصبر على الأمراء، ويجب الدعاء للأمير حتى وإن كان فاسقاً[1]، وفسق الأمير لا يوجب زوال الطاعة وإنما يوجب زوال الاحترام[2]، و"زوال الاحترام" أمر جديد جاء به الكتاب من الصعب فهم دلالته السياسية إلا في سياق الحرص على الحفاظ على القديم وإعادة توجيهه.

في واقع الأمر لا يمكن القطع بأن ما ورد في الكتاب يمثل فكر الإخوان المسلمين، لكنه ينتمي إليه من حيث إن ذلك الفكر محكوم بالتزام مسبق بالتراث، وذلك الالتزام يجعله على قدر كبير من المحدودية في مواجهة قضية كقضية الطاعة السياسية، وغير مستعد لفتح نقاش فكري واسع في هذه المسألة. لقد لاحظ الدكتور عمارة أن فكر "الإخوان المسلمين" أقل عقلانية مقارنة بفكر النهضة[3]، ويصدق ذلك -إلى حد كبير- عند الحديث عن محدودية الأثر الإخواني في إعادة تقويم مفهوم الطاعة السياسية.

أمّا التيارات الفكرية الأخرى كالسلفية والصوفية، فيبدو الأمر أكثر وضوحاً، فالتياران يقومان على نوع من التقمص التاريخي لفقه السلف، وإذا كانت الصوفية تنزع إلى "الطهر الذاتي" ولا تجادل بخصوص امتلاكها تصوراً سياسياً يأخذ صفة المشروع، الأمر الذي يسوّغ تماهيها التام مع صيغة "ولي الأمر"، فإن السلفية مثقلة بمشروع تطبيق الشريعة، الذي يعد "ولي الأمر" أحد مقوماته الأساسية، لكن الفكر السلفي في حركته الدائرية حول "ولي

(1) المرجع السابق، ص108.

(2) المرجع السابق، ص212.

(3) عمارة، **الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري**، مرجع سابق، ص46.

الأمر" ينتج حالتين نقيضتين، وإن كانتا تشكلان -مع ما تنطويان عليه من تناقض- جماع الفكر السلفي؛ الأولى تستجيب لضرورات موقع "ولي الأمر" وتدور معه في دائرة المباح الشرعي، أما الثانية فتقوم على تحميل "ولي الأمر" وحده مسؤولية تطبيق أحكام الشريعة، مع التأهب لتكفيره والخروج عليه إن اقتضى الأمر، وفي كلتا الحالتين فإن "ولي الأمر" يشكل محور النظر والحركة، وبسبب مركبات فقه الطاعة السياسية الثاوية في بنية الفكر السلفي فإنه يمكن التحول بسهولة من تقديس ولي الأمر إلى تكفيره، ومن افتراض طاعته الكاملة إلى الخروج المطلق عليه، باستخدام الأساس الحديثي نفسه لفقه الطاعة السياسية.

والصعوبة التي تجعل الفكر السلفي يعيد إنتاج مركبات فقه الطاعة السياسية في الواقع المعاصر تكمن في منظومة الأحكام التي يتسلح بها ضد الديمقراطية بكل صورها، وهو أمر لا يحول فقط دون العمل من داخل آليات الدولة الحديثة واستخدام أدواتها، وإنما يقف حجر عثرة أمام بلورة أي مشروع متكامل لإقامة الدولة الإسلامية، والاكتفاء ببند تطبيق الشريعة في مشروع دولة ناجزة، حتى وإن كانت في جوهرها ذات طبيعة استبدادية.

في هذا الإطار يدين الشيخ الألباني (ت 1420هـ) سعي الحركات الإسلامية -كالإخوان المسلمين- لإقامة الدولة الإسلامية قبل إيجاد المجتمع المسلم صحيح العقيدة، وصحة العقيدة لدى الألباني تتوقف على معرفة السنة والاهتمام بعلومها، كما ترتبط بالقضاء على التنوع المذهبي، وإلغاء التعدد في الآراء الفقهية[1]، فالتوحيد الذي تقوم عليه العقيدة الصحيحة لا يكون إلا بهداية المجتمع؛ إذ يستحيل أن تقوم الدولة الإسلامية مع وجود فرق كالصوفية

---

(1) هذا الاتجاه دفع بالدكتور محمد سعيد رمضان البوطي إلى تأليف كتابه "اللامذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية"، وقد أوضح في مقدمة ذلك الكتاب دافعه إلى تأليفه سارداً تفاصيل حوار دار بينه وبين الشيخ الألباني بخصوص موضوع المذهبية. انظر:
- البوطي، محمد سعيد رمضان. **اللامذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية**، دمشق: دار الفارابي، 2005م، ص17-26.

مثلاً، فإذا حدثت الهداية بهذا المعنى فإن هدف إقامة الدولة الإسلامية يتحقق تلقائياً بعد ذلك[1].

إن هدف إقامة الدولة الإسلامية عند الألباني يبدو أمراً في منتهى الصعوبة، لأن قاعدته العملية تقوم على تنميط المجتمع الإسلامي على شاكلة فقهية ومذهبية واحدة، وهو ما يعني عدم مشروعية العمل على إيجاد الدولة الإسلامية قبل تحقيق هدف التنميط ذاك، لذلك فإن الشيخ الألباني يكتفي بوجود حالة من تطبيق الشريعة، تنفذ فيها الإحكام وتحفظ فيها العقيدة الصحيحة، أما غياب الخلافة الإسلامية فيتحول من قضية إلى مسوّغ للتعايش مع الأمر الواقع والقبول به، وإلى تعطيل الفاعلية الحضارية للأمة في مقاومة الظلم والاستعمار والاحتلال بزعم عدم وجود خليفة، ومن هنا كانت تحفظاته الشهيرة على حركات المقاومة ضد الاحتلال الصهيوني بزعم أنه "لا يوجد جيش إسلامي وجهاد قائم على الأحكام الشرعية"[2].

في السياق ذاته يقدم الشيخ عبد العزيز بن باز نموذجاً سلفياً معاصراً لمحورية مركز "ولي الأمر" على المستويين السياسي والحضاري، فإذا كان الشيخ الألباني يربط قضايا الجهاد ومقاومة المستعمر بالخليفة، وهو ما يعني أنه يستوعب الشروط التاريخية لهذا المنصب، فإن الشيخ ابن باز يربط القضايا نفسها بولي الأمر الفعلي، الذي له تقدير المصلحة من الهدنة مع الأعداء، سواء كانت مطلقة أو مؤقتة، فيقول: "وإذا ضعف المسلمون ولم يقووا على قتال الجميع فلا بأس أن يقاتلوا بحسب قدرتهم ويكفوا عمن كف عنهم إذا لم يستطيعوا ذلك، فيكون الأمر إلى ولي الأمر إن شاء قاتل وإن شاء كف..."[3].

والخلاصة العامة للفكر السلفي هي ربط قضايا الجهاد والأمر بالمعروف

---

(1) الألباني، محمد ناصر الدين. **أسئلة وأجوبة في الحديث عن الدولة الإسلامية وحكم العمليات الفدائية**، تعليق: أبو عبد الرحمن عبد الله الموصلي، عمان: (د. ن.)، 2008م، ص 32.

(2) المرجع السابق، ص43- 44.

(3) ابن باز، **المعلوم من واجب العلاقة بين الحاكم والمحكوم**، مرجع سابق، ص50.

والنهي عن المنكر بـ"ولي الأمر"، وهذا ما يرفضه أحد مثقفي السلفية المعاصرين الذي يرى أن حركة محمد بن عبد الوهاب كانت موجهة ضد احتكار "ولي الأمر" -ممثلاً في السلطان العثماني آنذاك- للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إن حركة محمد بن عبد الوهاب -بحسب الدكتور حاكم المطيري- قامت على أساس التجاوز المرحلي لمفهوم ولي الأمر فـ"لقد أدرك الشيخ محمد ومن جاء بعده أنه لا دين بلا دولة، ولا يمكن إقامة الدولة بلا جماعة، وقائد، وبيعة، وعهد، وجهاد، وكل ذلك من المحظورات في مفهوم الخطاب السياسي المؤول؛ إذ هي خروج عن طاعة ولي الأمر"[1]، ويقول كذلك " لقد تجاوز الشيخ محمد إشكالية حق السلطة والدولة في الإصلاح والتغيير دون غيرها، وهو ما شاع في الخطاب السياسي المؤول قروناً طويلة حتى شاع المنكر وتعطلت الشريعة"[2]، ثم يلاحظ كيف عادت "الشبهة التي تصدى لها الشيخ محمد إلى الخطاب المعاصر من جديد وعلى يد بعض أتباع مدرسة الشيخ محمد نفسه"[3]، ويرى المطيري العودة إلى احتكار السلطة لتلك القيم بمثابة انتكاسة للفكر الوهابي، فما إن قامت الدولة الجديدة في نجد حتى عادت إلى "مفاهيم الخطاب السياسي المؤول، كما تقرر في كتب الأحكام السلطانية، كمشروعية العهد بالأمر إلى الأبناء كما كان عليه الحال في عصر بني أمية وبني العباس، دون جعل الأمر شورى بين المسلمين كما كان عليه الحال في عصر الخلفاء الراشدين"[4]، وينتهي المطيري من كل ذلك إلى الربط بين ما يطلق عليه " استحكام ظاهرة الاستبداد السياسي" و"شيوع السمع والطاعة مهما كان انحراف السلطة"[5].

في المقابل لا تختلف حالة "ولي الأمر" في سياق الفكر الشيعي

---

(1) المطيري، حاكم. **الحرية أو الطوفان دراسة موضوعية للخطاب السياسي الشرعي ومراحله التاريخية**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2003م، ص278.

(2) المرجع السابق، ص275.

(3) المرجع السابق، ص277 (هامش).

(4) المرجع السابق، ص279.

(5) المرجع السابق، ص265.

المعاصر عنها في الفكر السلفي، سوى في مسألة واحدة هي عموم الولاية على الأنفس لدى "ولي الأمر" الشيعي، فالخميني يرى أن الولي الفقيه مثله مثل الرسول والأئمة المعصومين "أولى بالمؤمنين من أنفسهم"[1]، وهو ما يعني إطلاق السلطة الروحية لـ"ولي الأمر"، حتى مع معارضة السيد الحائري لهذه المسألة إلا أنه يسلِّم بالسلطة الكاملة للولي الفقيه فيما عدا الجانب الروحي وذلك بوصفه "ولي الأمر على خط الإمامة"[2].

لقد نشأت نظرية ولاية الفقيه على أساس الولاية العامة للفقهاء، فالفقهاء هم أمناء الرسل وهم الحجة على الناس، لكن التسليم بالولاية العمومية للفقهاء أحدث مشكلة في الفكر السياسي الشيعي وصفها علي المؤمن بمشكلة تعدد المرجعيات الفقهية[3]، وهو الأمر الذي تطلب تنظيم العلاقة بين الولي الفقيه وبقية الفقهاء والمراجع الدينية، فالولي الفقيه هو في الأصل واحد من مئات الفقهاء والمراجع، وعلى ذلك فسلطته على الفقهاء محدودة بهذا الاعتبار، لذلك فقد كان لا بد من إيجاد وضع سلطوي يميز الولي الفقيه عن بقية الفقهاء ويمنع تداخل المهام، ولكن مع الاحتفاظ في الوقت نفسه بوضع خاص للفقهاء عموماً.

للخروج من هذه المشكلة يفرق علي المؤمن بين "المرجعية القائدة" و"مرجعيات التقليد" التي يحصر سلطاتها في الحوزات العلمية[4]، ويرى أن "ولي الأمر" الحاكم يحتل موقع المرجعية، مسوّغاً ذلك بأن مرجعيات التقليد لا تختارهم الأمة وقد لا يكون لهم قدرات سياسية وإدارية[5]، والخلاصة لكل ذلك هي تكريس مفهوم "ولي الأمر" أو "الولي الفقيه" وإن على حساب

(1) الخميني، آية الله. **الحكومة الإسلامية**، الطبعة الثانية، بيروت، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، 2008، ص67.

(2) الحائري، **الامامة وقيادة المجتمع**، مرجع سابق، ص39.

(3) المؤمن، علي. **الإسلام والتجديد رؤى في الفكر الإسلامي المعاصر**، بيروت: دار الروضة، 2000م، ص67.

(4) المرجع السابق، ص70.

(5) المرجع السابق، ص68.

المرجعيات الفقهية الأخرى التي اعترف لها الخميني بحقها في عدم العزل والتنصيب[1]، وهي مسألة لا تقدم كثيراً؛ إذ النتيجة هي منح الولي الفقيه السلطة الولائية الكاملة في الاجتماع والسياسة، وهذا ما ذهب إليه السيد الحائري في تأكيده أن طاعة الولي الفقيه تكليف شرعي، وأن الأمر الذي يصدره أمراً ولائياً واجب التنفيذ[2]، ومع أن الحائري يرفض الانتخابات وقاعدة الأغلبية فإنه يرى أن الولي الفقيه لو أمر بإجراء انتخابات تحقيقاً لمصلحة تصبح تلك الانتخابات مشروعة، ومشروعيتها تأتي لا من حيث مبدأ الانتخاب وتجسيده لسلطة الأمة وإنما من حيث صدورها عن إرادة الولي الفقيه، "ولهذا فإن الذي يعطي الولاية للفائزين -في هذه الحالة- هو الولي الفقيه وليست الانتخابات"[3].

أما الشيخ المنتظري فيقدم أساساً مختلفاً لمشروعية الولاية في عصر الغيبة، تتراجع معه -إلى حد ما- ظلال الطاعة المطلقة التي تهيمن على جميع مفاصل نظرية ولاية الفقيه، فعنده أن السياسة مفوضة في عصر الغيبة إلى الفقهاء، وأن الولاية ثبتت بـ"النصب العام" من "الأئمة المعصومين" للفقهاء عموما، ولما لم يثبت عن الأئمة المعصومين تعيين ولي فقيه بعينه من بين عموم الفقهاء، فإنه يتعين على الأمة بوصفها مصدر السلطات وصاحبة السيادة انتخاب الولي الفقيه من بين الفقهاء الذين تتوفر فيهم شروط الولاية، "فالإمامة كما تحصل بنصب الله تحصل بنصب الأمة أيضاً بالبيعة"[4]، ويرجح منتظري الانتخاب على مرحلتين؛ تختار الأمة في المرحلة الأولى "أهل الخبرة" من عموم الفقهاء، ثم يختار هؤلاء بدورهم الولي الفقيه الجامع للشرائط، لكن حق الأمة في الانتخاب ليس مطلقاً بل هو مقيد بالاختيار من بين الفقهاء الذين تتوفر فيهم الشروط والمواصفات المعتبرة، وعلى الأمة بعد

---

(1) الخميني، **الحكومة الإسلامية**، مرجع سابق، ص51.

(2) الحائري، **الإمامة وقيادة المجتمع**، مرجع سابق، ص210.

(3) المرجع السابق، ص36.

(4) المنتظري، حسين علي. **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية**، إيران: المركز العالمي للدراسات الإسلامية، ط.2، 1409هـ، ج1، ص526.

ذلك طاعة الولي المنتخب والتسليم له وامتثال أوامره، ولا يجوز لبقية الفقهاء مزاحمة الولي الفقيه المنتخب في شؤون الولاية؛ إذ يصبح الفقيه المنتخب هو المسؤول الأول و"السلطات الثلاث أياديه وأعضاده"[1]، وللأمة كذلك انتخاب مجلس الشورى ولكن إذا رأى الإمام عدم تهيؤ الأمة لذلك "أو لم يكن لهم رشد ووعي سياسي لانتخاب الرجال الصالحين كان للإمام الذي فرض علمه وعدله وحسن ولايته انتخاب الأعضاء بنفسه"[2]، ويقرر المنتظري ضرورة الشورى للولي المنتخب من الأمة على خلاف الإمام المعين من الله أو الرسول أو الإمام المعصوم؛ إذ لا محل للشورى مع المعصومين[3]، لكن منتظري يربط من ناحية أخرى نتائج الشورى بقبول الولي الفقيه لها، لأن شؤون الولاية في "المراكز الحساسة" تعود لشخص الولي الفقيه ضماناً لما يطلق عليه "وحدة مركز القرار" .غير أن فكرة المشاركة تتخذ وضعية مختلفة، وتغدو أكثر انفتاحاً كلما ابتعدنا عن مركز القرار في أعلى هرم السلطة؛ إذ يؤكد المنتظري على ضرورة المشاركة في إدارة الشؤون العامة؛ فلا ينبغي للولي الفقيه أن يتصدى لجميع الأمور وإنما يفوضها الى مؤسسات وأفراد بحسب الأهلية والخبرة والأمانة، ويظل هو مشرفاً ومحيطاً بها على العموم، أما الأمور غير العامة والأنشطة الفردية "كالزراعة والصناعة والتجارة والأرزاق والمسكن والمصنع واللباس والزواج والتعليم والتعلم والمسافرات والاحتفالات ونحو ذلك من الأمور المتعلقة بالأشخاص والعائلات" فأمرها متروك إلى الناس ما لم يوجد مانع شرعي[4]، والولي الفقيه يكتفي بالإرشاد والهداية والرقابة العامة.

(1) المرجع السابق، ج2، ص51.
(2) المرجع السابق، ج2، ص63.
(3) المرجع السابق، ج2، ص33.
(4) المرجع السابق، ج2، ص25.

ث - دسترة مفهوم "ولي الأمر":

يمكن أن نلحظ من بين الاتجاهات القانونية الحديثة اتجاهاً نحو "دسترة" مفهوم "ولي الأمر"، عبر الاستيعاب الدستوري للصلاحيات والحقوق التي ترتبط بهذا المفهوم، وتضمينها التوصيفات الدستورية الحديثة لرئيس الدولة. ومع أن دساتير معظم الدول العربية لا تتضمن وصف "ولي الأمر" باستثناء دستور مملكة البحرين والنظام الأساسي للمملكة العربية السعودية[1]، فإن رئيس الدولة يحتل المركز الأساس في النظم الدستورية لمعظم الدول العربية دون منازع.

لقد لاحظ الدكتور علي الدين هلال وجود خلل في العلاقة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية لصالح الأخيرة "مع تركيز خاص على دور رئيس الدولة في إدارة العملية السياسية"[2]، لذلك يمكن القول إن الصلاحيات الواسعة التي يحظى بها الحاكم السياسي هي دليل على استمرار بنية "ولي الأمر" في الفكر الدستوري المعاصر، فالمركز الدستوري لرئيس الدولة يستبطن جميع ما يقرره فقه السياسة الشرعية من حقوق لولي الأمر، ودسترة هذا المفهوم بما يكتنفه من مركبات فقهية يساعد في زيادة قوة السلطة التنفيذية من الناحية الدستورية، لأن "ما تم توارثه تقليدياً عن الفقه الإسلامي السني يصب في مصلحة الحكم أكثر من مصلحة الرعية أو المواطنين"[3].

إن التقاء خط التراث مع خط الحداثة القانونية بتلك الصورة يحيل إلى ما يمكن أن يطلق عليه "ولي الأمر الدستوري"، وهذا التوصيف يشير من حيث الماهية إلى احتفاظ رئيس الدولة بالدلالات الإيحائية والحقوق التاريخية والفقهية لـ"ولي الأمر"، إلى جانب تمتعه في الوقت نفسه بالصلاحيات

---

(1) الأسيري، عبد الرضا علي. "الإسلام في دساتير دول مجلس التعاون الخليجي"، **المجلة العربية للعلوم السياسية**، عدد13، شتاء 2007م، ص141-142.

(2) هلال، علي الدين، ومسعد، نيفين. **النظم السياسية العربية قضايا الاستمرار والتغيير**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000م، ص320.

(3) الأسيري، **الإسلام في دساتير دول مجلس التعاون الخليجي**، مرجع سابق، ص141.

الدستورية المخولة وفقاً للدستور أو النظام الأساسي، ويجري التعبير عن هذا الوضع بلغتين مختلفتين؛ الأولى فقهية: وتتجه لمخاطبة الحس الديني والشعور الجمعي للشعوب المسلمة، وتظهر في الفتاوى والخطب المنبرية، حيث يأخذ الحاكم وصف "ولي الأمر" بكل ما لذلك الوصف من إيحاءات ودلالات في الذهنية العامة، وبكل ما يفترضه من حقوق جرى تكريسها في الفقه التقليدي كلزوم بيعته، وعدم مفارقته، ودفع البغاة عنه، واختصاصه بالدعاء في ظهر الغيب، أما اللغة الأخرى فقانونية: تتجه لمخاطبة الوعي القانوني المعاصر وتستجيب -شكلياً- لمتطلبات العصر، والنتيجة العملية لذلك هي أن يصبح " ولي الأمر الدستوري" أقوى من الخليفة -بالمقياس التاريخي- وأقوى من أي حاكم دستوري في النظم الدستورية المعاصرة.

أما من الناحية المعرفية فإن مفهوم أولي الأمر يغدو أشبه بلقب ملوكي يخلع على الحاكم السياسي سواءً كان رئيساً أو ملكاً أو أميراً أو سلطاناً، وليس وصفاً قرآنياً ذا مضامين محددة، ومواصفات دقيقة. واستباحة مفهوم أولي الأمر وتبديده على هذا النحو يجعل منه "حلة سلطانية" يرتديها كل من استقر على الحكم دون النظر في شرعيته وأهليته.

من هذه الزاوية فإن مفهوم "ولي الأمر" سواء بتعبيره الفقهي أو القانوني يعد النقيض الموضوعي لمسألة تطبيق الشريعة، وهي مسألة يجدر لفت النظر إليها؛ إذ يتعذر الجمع بين المفهومين لأن أحدهما يلغي الآخر بالضرورة، ولتوضيح هذه المسألة يمكن الإشارة إلى السلطات العقابية "لولي الأمر" وفقاً لفقه السياسة الشرعية وأثرها في تطبيق الشريعة، فـ"ولي الأمر" له أن يمارس سلطته التعزيرية بأنواعها الثلاثة: التعزير للمعاصي، والتعزير للمصلحة العامة، وتعازير المخالفات، خارج نطاق القضاء دون محاكمة ودون إثبات تهمة[1]،

(1) التعزير هو التأديب دون الحد، أو هو التأديب في كل معصية لا حد فيها ولا كفارة. والتعازير مفوضة للإمام ومتعلقة به وإن جاز له بعد ذلك تفويضها لمن يرغب من نوابه أو أمرائه، يقول ابن تيمية بعد أن يعدد أنواع المخالفات التي تستوجب التعزير".. فهؤلاء يعاقبون تعزيراً وتنكيلاً وتأديباً بحسب ما يراه الوالي"، انظر:
- ابن تيمية، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، مرجع سابق، ص145. =

مع الإشارة إلى أن العقوبات التعزيرية قد تصل حد الإعدام أو النفي، ومثل

= وذكر ابن عابدين أن الحد مقدر والتعزير مفوض إلى نظر الإمام، وقال الجويني في الغياثي "والتعزيزات مفوضة إلى رأي الإمام، فإن رأى التجاوز والصفح تكرماً فعل، ولا معترض عليه فيما فعل، وإن رأى إقامة التعزير تأديباً وتهذيباً فرأيه المتبع، وفي العفو والإقالة متسع"، انظر:

- الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم "الغياثي"**، مرجع سابق، ص162.

ولا خلاف. في تفويض التعزير إلى الإمام بوصفه "ولي الأمر" كما درج على ذلك فقه السياسة الشرعية، يقول الدكتور أحمد فتحي بهنسي في كتابه: "التعزير في الإسلام" "نفهم مما تقدم أن الفقهاء لخشيتهم من أن يتجاوز القضاة مهامهم ويتوسعوا في عقوبة التعزير مستندين إلى نظرية السياسة في العقاب اشترطوا أن الذي يوقع العقوبة سياسة هو الإمام فقط أو من ينيبه الإمام بطبيعة الحال". انظر:

- بهنسي، أحمد فتحي. **التعزير في الإسلام**، القاهرة: مؤسسة الخليج العربي، 1988م، ص24.

إذن التعزير يكون للإمام وهو حق له لا يجوز الافتئات عليه كما يقرر ذلك أغلب الفقهاء. والسؤال المهم هو: من الذي له صلاحية إثبات التهمة أو الجرم وتقرير استحقاق المسلم لعقوبة التعزير، هل هو القاضي أم الإمام أو من ينوب عنه؟

قبل الإجابة ينبغي توضيح الآتي:

- إن الجرم المستوجب للتعزير ليس جرماً مكتمل الأركان، فقد يسرق أحد الناس ولكن دون النصاب ومن غير حرز، فلا يكون هذا الجرم سرقة تستوجب الحد الشرعي، وقد يرتكب مخالفة لا حد فيها أصلاً ولا عقوبة، أو يقدم على عمل أو قول يضر بمصلحة عامة كأن يدعو إلى بدعة أو يغالي في أسعار السلع أو يحتكر وما شابه ذلك.
- أن الفعل الموجب للتعزير يجوز في إثباته على المتهوم به ما لا يجوز في الحد الشرعي، فتقبل فيه شهادة غير العدل وشهادة امرأة واحدة، ويجوز فيه الحبس للكشف والاستبراء (التحقيق)، ويجوز فيه الضرب لأخذ الاعتراف عند قوة التهمة، وكل هذا مما يطلق عليه الماوردي في الأحكام السلطانية "السياسة الدينية" (أي الشرعية) وجميعه راجع إلى الإمام أو من ينوب عنه من الأمراء وليس للقضاة فعل شيء من ذلك، وقد أجمل الماوردي هذه الفروق بين عمل "السياسة الدينية" وعمل القضاء في كتابه المذكور ثم قال ""فهذه تسعة أوجه يقع بها الفرق في الجرائم بين نظر الأمراء والقضاة في حال الاستبراء وقبل ثبوت الحد لاختصاص الأمير بالسياسة واختصاص القضاة بالأحكام"، انظر:
- الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، مرجع سابق، ص287.

وهذا يعني أن مسلك "السياسة الدينية" في إثبات التهم هو غير مسلك القضاء؛ إذ ينظر القاضي في الأدلة والقرائن ويستعرض الشهود العدول دون إكراه وهذا جوهر عمل القضاء، بينما يتسع المجال أما الإمام أو من ينوب عنه من الأمراء (السلطة التنفيذية) لإثبات التهمة =

ذلك يقال على تصرفات "ولي الأمر" في دائرة المباح؛ إذ يمكنه التصرف

= المستوجبة للتعزير بوسائل وشروط مختلفة، لذلك كان من المنطقي بعد ذلك ما ذهب إليه الفقهاء من تجويز العفو والشفاعة في التعزير، وإسقاطه بالتقادم على خلاف الحد الشرعي.

بعد عرض أوجه الاختلاف في إثبات التهمة بين "السياسة الدينية" والقضاء يقول الماوردي: "أما بعد ثبوت جرائمهم فيستوي في إقامة الحدود عليهم أحوال الأمراء والقضاة"، انظر:

- الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، مرجع سابق، ص288.

ولكن الماوردي يقرر ذلك دون أن يهتم بأثر طريقة إثبات التهمة على الحكم؛ أي ما إذا كانت التهمة قد ثبتت بطريقة القضاء أم بطريقة "السياسة الدينية" وهذا هو المهم، ودون أن يوضح ماذا بعد أن يثبت الإمام أو الأمير التهمة هل يتوجب عليه أن يدفع بالمتهم إلى القضاء ليقرر أمر الحكم على المتهم أم لا؟ والظاهر من كلام الماوردي أن لا أثر لطريقة إثبات التهمة على الحكم والعقوبة، ما يعني أن إيقاع العقوبة وتقديرها لا يتعلق بحكم قاضي. ولا يظهر من عبارته السابقة تفريق بين الحد والتعزير؛ إذ يتحدث عن "إقامة الحدود"،والمعلوم أن الجريمة التي ليس لها حد مقرر في الشريعة لا يقال عن عقوبتها حد حتى وإن أثبتها القاضي بالبينة أو بالاعتراف، ناهيك عن أن تثبت بغير طريق القضاء.

يتوضح لنا بناء على ذلك أن إثبات الفعل الموجب للتعزير أمر قد يحدث خارج القضاء لا بوصفه بنية مؤسسية فقط، وإنما بكونه طريقة منضبطة في بناء الأدلة ومقارنتها وسماع الشهود العدول ثم استئناف الأحكام، وهذا المسلك في إثبات التهمة لا يتوازن بحال مع مقدار العقوبات التعزيرية المتروك أمر تقديرها للإمام كذلك، وهي عقوبات معنوية ومادية تبدأ من الزجر اللفظي وتصل إلى القتل، وتتراوح بين الضرب والنفي والصلب حياً ثلاثة أيام، والتجريد من الثياب عدا العورة، والتجريس (أي ربط جرس بجسد المعزر (بالفتح) والسير به في المدينة)، أو تنكيس رأسه والسير به مقلوباً على ظهر دابة، وحلق الشعر، وتسويد الوجه وغيرها من الوسائل، ناهيك عن العقوبات المالية التي اختلف الفقهاء حولها ورجحها بعضهم كابن القيم.

أما بخصوص القتل التعزيري فقد ذكر ابن تيمية أن طائفة من أصحاب الشافعي وكذلك كثير من المالكية جوزوا قتل الداعية إلى البدع المخالف للكتاب والسنة، وذكر ابن عابدين أن للإمام قتل السارق سياسة لسعيه في الأرض بالفساد إن تكرر فعل السرقة منه، وقد حمل ابن تيمية وتلميذه ابن القيم حديث الرسول ﷺ "لا عقوبة فوق عشر ضربات إلا في حد من حدود الله" على التأديب الصادر من غير الولاة في غير معصية كتأديب الأب ولده، ويقول ابن القيم " يسوغ التعزير بالقتل إذا لم تندفع المفسدة إلا به مثل قتل المفرق لجماعة المسلمين والداعي إلى غير كتاب الله وسنة رسوله "، وأجازوا أيضا تعزير الجاسوس المسلم بالقتل، وقتل شارب الخمر في الرابعة، ويقول الجويني: =

خارج دائرة مؤسسات الدولة التي هي تجسيد معاصر لمفهوم أولي الأمر، فينفق أموال الدولة بغرض تأليف قبيلة أو عشيرة أو طرف سياسي أو مؤسسة دولية دون رقابة أو محاسبة مالية استناداً إلى حقه في التأليف الديني والسياسي الذي يقرره فقه السياسة الشرعية[1]، أما السلطة التعزيرية لتحقيق المصلحة،

= "ويسوغ للوالي أن يقتل في التعزير" ونقل عن مالك أنه قال" للإمام أن يقتل ثلث الأمة في استصلاح ثلثيها"، انظر:

- الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم "الغياثي"**، مرجع سابق، ص164.

ويبدو أن بعض الفقهاء أدركوا خطورة وضع هذه المصفوفة العقابية اللامتناهية في يد "ولي أمر"، وبخاصة القتل، فحذروا من سوء استخدامها، ولكن دون أن يترتب على ذلك أثر تجاه سلطة "ولي الأمر" التعزيرية؛ إذ ظلت على حالها، فقد ذكر ابن القيم أن " استحلال القتل باسم الإرهاب الذي تسميه ولاة الجور سياسة وهيبة وناموساً وحرمة للملك فهو أظهر من أن يذكر هنا"، وتتضاعف خطورة سوء استخدام العقوبات التعزيرية عندما توضع في يد رئيس أو ملك أو أمير قائم على ولاية غير صحيحة لا تراعي الرضا والاختيار أو العدالة أو الشورى، أو عندما تتناول قضايا لها طابع تأويلي أو تتعلق بالرأي والتفكير، أو قضايا الآداب العامة التي محلها النصح والتقويم والإصلاح الأخلاقي ومعالجة ما يتعلق بها من أسباب اقتصادية وسياسية، ومن الأولى هنا التنبيه إلى ضرورة إخضاع هذه العقوبات التعزيرية وما يتعلق بها من سلطات واسعة لتقنين معاصر يتناسب مع التطور القانوني في العصر الحديث وعدم تركيزها في يد السلطة التنفيذية ووضع القيود اللازمة عليها.

(1) يوجب ابن تيمية على الإمام إعطاء "السادة المطاعون في عشائرهم" من الفيء لتأليف قلوبهم "لإقامة الدين والدنيا التي يحتاج إليها الدين"، سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين، ويستوي في ذلك إعطاء المال وتوزيع المنافع، ويَعدُّ ابن تيمية هذا العطاء مما لا تتم السياسة إلا به فيقول: "فلا تتم رعاية الخلق وسياستهم إلا بالجود الذي هو العطاء، والنجدة التي هي الشجاعة، بل لا يصلح الدين والدنيا إلا بذلك"، ويقول في موضع آخر " فلا تتم السياسة الدينية إلا بهذا، ولا يصلح الدين والدنيا إلا بهذه الطريقة"، وبالتالي فإن العطاء لتأليف القلوب لا يرتبط بظروف الضعف التي تعرض للدولة كما فهم ذلك عمر بن الخطاب عندما أوقف العطاء للمؤلفة قلوبهم بعد أن قوي الإسلام، لكنه يصبح شرعاً لا يستقيم حال الدين والدولة إلا به، لذلك كان "من لم يقم بهما سلبه الله الأمر ونقله إلى غيره" كما يرى، ويرى ابن تيمية كذلك أن العطاء لتأليف القلوب -سواء كان بالمال أو بالمنافع- ليس من العطاء المحرم، لكنه يشير إلى إمكان استغلال هذا العطاء لغير الأغراض التي ذكرها، فيقول: "وهذا النوع من العطاء وإن كان ظاهره إعطاء الرؤساء وترك الضعفاء، كما يفعل الملوك، فالأعمال بالنيات"، وهذه العبارة تحيل إلى ملاحظة عدم وجود قيود واضحة على هذا العطاء الذي يربطه =

فقد تستخدم للتنكيل بالمعارضين وأصحاب الرأي بما يخالف جوهر الحقوق التي أقرتها الشريعة.

تلك مجرد أمثلة لما يمكن أن يترتب على سلطة ولي الأمر في دائرة المباح وفي جانب العقوبات التعزيرية من إقصاء لمؤسسات القضاء، ومجانبة لقواعد العدل، ونفي لجوهر الشريعة. ولقد تنبه الصادق المهدي لهذه المسألة في بحثه للعقوبات الشرعية في الإسلام، فأورد هذه الملاحظة المهمة في قوله: "ولكن إذا كانت ولاية هؤلاء باطلة فإنهم سوف يستغلون هذا النوع من العقوبات الفضفاضة لإكراه الناس وللاستبداد بهم، ولمعاقبة الأخيار باسم المصلحة العامة، وهذا كله ينافي الشريعة"[1].

على ضوء الملاحظة السابقة يذهب الصادق المهدي لمناقشة تجربة تطبيق الشريعة في السودان في عهد "جعفر النميري" فيشير إلى أن بعض الأحكام الإسلامية طبقت دون أن يرتبط ذلك "بقيام النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي الإسلامي الذي يوجب قيامه تغييراً جذرياً في نظام الحكم والاقتصاد والحياة الاجتماعية الحالية"، أما الدكتور أحمد شوقي الفنجري فيرى من خلال استقرائه لتجارب تطبيق الشريعة في كل من السعودية والسودان وإيران وباكستان أن التطبيق انحصر على تنفيذ الحدود في فقراء الأمة دون أغنيائها، ودون أن يشمل الشورى التي بغيرها لا يصبح الحكم إسلامياً[2].

= ابن تيمية بفضائل الجود والسخاء والكرم، كأن يكون تقديره وصرفه بيد أهل الحل والعقد وتحت رقابتهم المشددة، فابن تيمية وإن شدد على أن لا يكون هذا المال المستخدم في العطاء مستخرج بصورة غير شرعية، وأن لا يكون العطاء لهوى في نفس الإمام من قرابة أو مودة، وأن لا يستخدم لأغراض محرمة كإعطاء البغايا والمغنين والعرافين والكهان والمنجمين، فإنه يترك تقدير العطاء وأوجهه في غير تلك الأغراض وما إذا كان نافعاً للدين والدولة لنوايا الإمام وضميره الشخصي. انظر:

- ابن تيمية، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، مرجع سابق، ص73-82.

(1) المهدي، الصادق. **العقوبات الشرعية وموقعها من النظام الاجتماعي الإسلامي**، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1987م، ص112.

(2) الفنجري، أحمد شوقي. **كيف نحكم بالإسلام في دولة عصرية**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م، ص38.

في الحالة السودانية التي أشار إليها الصادق المهدي فإن تطبيق الشريعة كان هدفه إسباغ شرعية على السلطة الحاكمة، فنجده يقول في ذلك: "وهم إذ يسارعون لإعلان تطبيق الشريعة لا يخطر ببالهم أن أول واجبات تطبيق الشريعة هو قيام الولاية على أساس صحيح، لكنهم ما إلى ذلك قصدوا، فما قصدوا -على أحسن الفروض- إلا تطبيق أحكام الشريعة في الجنايات، وربما المعاملات، تاركين أسس الحكم كما هي، وملتمسين لاستبدادها دعماً من قدسية الإسلام"[1]، وفي الحالات التي ذكرها الدكتور الفنجري -بما فيها الحالة السودانية كذلك- فإن فشل تطبيق الشريعة يعود إلى ما يطلق عليه "عصمة الخليفة من العزل ما لم يكفر بالله"، يقول الفنجري موضحاً خيبة أمله من استمرار مركبات فقه الطاعة السياسية التقليدي في بنية الخطاب الإسلامي المعاصر: "لقد اطلعت على الكثير مما كتبته الجماعات والأحزاب الإسلامية المعاصرة لنا والمنتشرة في أنحاء العالم العربي والإسلامي، وقرأت مسودة الدساتير التي كتبها المودودي في الهند والخميني في إيران والنبهاني في الأردن وقطب في مصر وغيرهم كثير، وكنت دائماً أتعجب من هالة التقديس والعصمة التي تضفيها بعض هذه الجماعات على شخص الخليفة المقترح، فهو حاكم مدى الحياة وليست له مدة محددة وهو غير قابل للعزل إذا أهمل أو أخطأ أو ظلم، وأن المسوّغ الوحيد لعزله هو الكفر البواح، ومعناه أن يبوح بنفسه بالكفر ويقر على نفسه به وهو أمر مستحيل الحدوث في عصرنا"[2].

تحيل ملاحظات كل من الصادق المهدي والدكتور الفنجري حول تطبيق الشريعة إلى ملابسات فكرة "ولي الأمر" في فقه السياسة الشرعية بوصفها المحرك الخفي للاستبداد باسم الدين، وسبب رئيس في إحباط محاولات تطبيق الشريعة تطبيقاً صحيحاً. وفي تقديرنا فإن مفهوم ولي الأمر بوضعه التقليدي في نسيج فقه السياسة الشرعية وحضوره المتعدد المظاهر في بنية

---

(1) المهدي، **العقوبات الشرعية وموقعها من النظام الاجتماعي الإسلامي**، مرجع سابق، ص188.

(2) الفنجري، **كيف نحكم بالإسلام في دولة عصرية**، مرجع سابق، ص24-25.

النظم الدستورية الحديثة، وتجلياته في الخطاب الإسلامي المعاصر هو أهم عناصر أزمة الدولة الإسلامية الحديثة التي تعاني نماذجها التطبيقية من اختلالات فكرية وبنيوية، تقترب بها من الحالة الاستبدادية للدولة الوطنية في الواقع الإسلامي المعاصر.

2 – إشكالية العلاقة بمنظومة القيم الإسلامية

أ – الوعي بالفتنة:

أوضحنا في الفصل الأول من هذا الكتاب وضعية مفهوم الطاعة السياسية في منظومة المفاهيم الإسلامية التأسيسية منها والفرعية، وأشرنا إلى ظاهرة الإحلال المفاهيمي وما ينتج عنها من إزاحة قيمية يترتب عليها إخلال بمنظومة القيم الإسلامية عامة، ويجعل التناقض سمة للعلاقة بين المفاهيم في المنظومة نفسها. ويحفل الفكر الإسلامي المعاصر بمظاهر متعددة لتلك العلاقة الاستلابية بين مفاهيمه، منها العلاقة بين مفهومي الطاعة والفتنة؛ إذ يمكن الإشارة إلى ما يقوم به الوعي بالفتنة من دور في محاصرة مفهوم الطاعة السياسية وإبقائه في دائرة المتوارث فقهياً، فالطهطاوي الذي نقل أحداث الثورة الفرنسية في كتابه الإبريز وكان شديد الإعجاب بها، لم يتوان عن وصف تلك الثورة بالفتنة، فتحت ضغط الوعي بالفتنة ذهب إلى أبعد من ذلك، فأقر بولاية العهد بدلاً من الانتخابات خشية الفتنة[1].

والوعي بالفتنة كان حاضراً بقوة عند الكواكبي وهو بصدد التفكير في وسائل التخلص من الاستبداد، فقد رأى عدم مواجهة الاستبداد بالعنف كي لا

(1) راجع قوله: "وقد كان المنصب الملوكي في أول الأمر في أكثر الممالك انتخابياً بالسواد الأعظم وإجماع الأمة ولكن لما ترتب على أصل الانتخاب ما لا يحصى من المفاسد والفتن والحروب والاختلافات اقتضت قاعدة كون درء المفاسد مقدماً على جلب المصالح اختيار التوارث في الأبناء وولاية العهد على حسب أصول كل مملكة ". انظر:
– الطهطاوي، **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**، مرجع سابق، ص354.

تكون فتنة[1]، بيد أن الكواكبي تمكن -إلى حد كبير- من إعادة تنظيم الوعي بالفتنة عبر لفت النظر إلى أن الاستبداد هو المصدر الأول للفتنة، فالاستبداد "قد يبلغ من الشدة درجة تنفجر منها الفتنة انفجاراً طبيعياً"[2].

لقد حاول الكواكبي توجيه مفهوم الفتنة وجهة أخرى غير تلك التي استقرت في الفقه الإسلامي، والتي تربط بين الأمة والفتنة، لكنه في هذا التوجيه أعاد تكرار صيغة "العوام" التي اقترن ذكرها لديه بأحداث الفتن. وهذا التوصيف النخبوي يميز بين نوعين من السلوك الاجتماعي: سلوك العوام وهو سلوك الفتنة، وسلوك العقلاء. فالعوام -بحسب الكواكبي- هم وقود الفتنة أما "العقلاء" فيجب عليهم أن يتباعدوا عنها "حتى إذا سكنت ثورتها نوعاً قضت وظيفتها في حصد المنافقين يستعملون حينئذ الحكمة في توجيه الأفكار نحو تأسيس العدالة، وخير ما تؤسس يكون مع من لا عهد له بالاستبداد ولا علاقة له بالفتنة"[3].

ويحدد الكواكبي الأسباب التي تقف وراء هيجان العوام المفضي إلى الفتنة، ولكن مع ملاحظة أن الاستبداد يقف وراءها جميعاً فيقول: "العوام لا يتهيجون على المستبد غالباً إلا عقب أحوال مخصوصة فورية، وهي أولاً: عقب مشهد دموي مؤلم يوقعه المستبد على مظلوم يريد الانتقام لناموسه، ثانياً: عقب حرب يخرج منها المستبد مغلوباً ولا يتمكن من إلصاق عار الغلب بخيانة بعض القواد، ثالثاً: عقب تظاهر المستبد بإهانة الدين إهانة مصحوبة باستهزاء يستلزم حدة العوام، رابعاً: عقب تضييق شديد عام مقاضاة لمال لا يجده حتى أواسط الناس، خامساً: في حالة مجاعة لا يرى فيها الناس مواساة ظاهرة من المستبد، سادساً: عقب ما يستفز الغضب الفوري كتعرضه لناموس العرض أو حرمة الجنائز في الشرق وناموس القانون أو الشرف الموروث في الغرب، سابعاً: عقب حادث تضييق يوجب تظاهر قسم

(1) الكواكبي، **طبائع الاستبداد**، مرجع سابق، ص98.
(2) المرجع السابق، ص99.
(3) المرجع السابق، الموضع نفسه.

كبير من النساء في الاستنصار، ثامناً: عقب ظهور موالاة شديدة من المستبد لمن تعتبره الأمة عدواً لشرفها إلى غير ذلك من الأمور المماثلة لهذا"[1].

من السهل ملاحظة النزعة النخبوية الباعثة لأفكار الكواكبي فيما يتصل بالفتنة، التي تقف وراء التهوين من خطورة الأسباب التي عدّها محركاً لهيجان العوام، فبعض تلك الأسباب التي ذكرها يتطلب مستوى من الوعي يتجاوز دائرة العوام إذا ما أخذ في الحسبان أن هذا الوصف يأتي في كتب التراث مقترناً بالجهل، وهو ما يبدو كذلك من استخدام الكواكبي للفظ "التهييج" بإيحاءاته الغريزية المختلفة، وبعضها الآخر يعد سبباً لإثارة حنق العوام والخواص على السواء، ويفقد صفة ردة الفعل الفورية التي أشار إليها الكواكبي في مطلع النص كما هو الحال في إهانة الدين أو موالاة الأعداء.

مع ذلك فإن ما أراد الكواكبي الخلوص إليه هو إزاحة الوعي بالفتنة عن طريق الاعتراف بها، ولكن في دائرة محدودة هي دائرة العوام، وقد تم له ذلك عبر التفريق بين "هيجان العوام" و"العمل الثوري المنظم" أو بين "الفتنة" وبين "الثورة" كما سيأتي الحديث عنه في الجزء التالي، وهذا الأمر سمح له بالتفكير بخيار التخلص من الاستبداد دون الوقوع تحت تأثير خطر الفتنة.

لذلك فإن الفرق بين الكواكبي وفقه الطاعة السياسية بطابعه التقليدي هو أن الكواكبي استحضر مفهوم الفتنة عند التفكير في مسألة التخلص من الاستبداد؛ أي في إطار إنضاج خيار الثورة وبحث ما قد ينجم عنها من آثار، فالمسألة عنده ليست بحثاً في مشروعية الثورة وإنما في "تنزيلها" على الواقع المجتمعي. أما في فقه الطاعة السياسية التقليدي فإن وعي الفتنة يبدو ماثلاً منذ اللحظة الأولى للتنظير، وسابقاً لأي تفكير سياسي، ومتخللاً لكافة مراحل العمل الفقهي. وعلى ذلك فالتفكير السياسي للكواكبي يبدأ من قضية الاستبداد لينتهي باعتماد الثورة سبيلاً للقضاء على الاستبداد، أما التفكير الفقهي التقليدي فيبدأ باستدعاء خطر الفتنة الذي قد يكون مبالغاً فيه وينتهي إلى الصبر

---

(1) المرجع السابق، الموضع نفسه.

كونه استراتيجية وحيدة لحفظ الاستقرار وتجنب الفتنة. من جهة أخرى فإن الكواكبي وضع الفتنة والاستبداد في دائرة واحدة دون أن يلجأ للمفاضلة بينهما، وبذلك تجنب الوصول إلى نتيجة تجبره على خنق بدائل التغيير السياسي أو التقهقر نحو إعادة تبني مفهوم طاعة الظالم أو الجائر أو الفاسق تحت تأثير الخوف من الفتنة.

إن إفساح المجال لتمدد الوعي بالفتنة يصادر أية إمكانية لمناقشة حرة لقضايا السياسة، ويضع الفكر في حركة دائرية تدفعه إلى إعادة إنتاج الموروث السياسي بوصفه الحقيقة المبرهن عليها تاريخياً. ويمكن الإشارة في هذا الصدد إلى دراسة حديثة في "فقه الفتن" ذهبت إلى قراءة المختلف فيه فقهياً بخصوص مسألة الطاعة والخروج من زاوية "تجنب الفتن" لتصل في نهاية المطاف إلى أن القائلين" بعدم الإنكار على الولاة ترجح عندهم وقوع المحذور، والقائلين بجوازه أو وجوبه يحمل مقالهم على ما إذا لم تخش الفتنة"[1]، وبالتالي فإن الفقه الإسلامي بتنوعاته ومذاهبه ومجتهديه يبدو -بحسب الدراسة- خاضعاً لمنطق الفتنة بوصفه قانوناً يحكم حركة العقل الإسلامي وتلتقي عنده تياراته كافة.

وكما أشرنا، فإن من الصعب البحث في مشكلة الطاعة تحت تأثير الخوف من الفتنة، لأن ذلك يحتم على العقل الإسلامي التحرك باتجاه أحد خيارين: إما الطاعة بمقرراتها الفقهية التقليدية، وإما الانزلاق إلى الفتنة، والنتيجة هي تحميل مفهوم الطاعة السياسية مسؤولية صيانة الأمن الاجتماعي وحراسة منظومة القيم الإسلامية، بحيث يصبح دوام الطاعة والصبر هو السبيل لإصلاح الاختلال في العدل والشورى والمسؤولية. وهكذا فإن تجنب احتمالات الفتنة لا يتم عن طريق تنشيط مفاهيم الشورى والعدل والمحاسبة، وإنما عن طريق إخماد المحتوى القرآني لمفهوم الطاعة السياسية وإبراز شكله التاريخي كما تقرره كتب التراث الفقهي والحديثي.

---

(1) الإدريسي، عبد الواحد إدريس. **فقه الفتن دراسة في ضوء نصوص الوحي والمعطيات التاريخية لسلف الأمة**، الرياض: مكتبة دار المنهاج، 1428هـ، ص505.

هذا الاستبداد العلائقي بمفهوم الطاعة السياسية والتضحية به أمام مفهوم الفتنة، يفسر استمرار الإشكاليات السياسية نفسها الناجمة عن اختلال العلاقة بين السلطة والأمة. والدراسة المشار إليها تنتهي بعد رحلة طويلة مع التراث الفقهي إلى أن تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكومين وفق المبادئ التي أرستها الشريعة كالشورى والطاعة وغيرها هو "مما تلزم العناية به وتطوير أفكاره ومؤسساته وقوانينه، لأن عدم تنظيم هذه العلاقة سبب كثير من الفتن التي وقعت للمسلمين"[1].

في الوقت ذاته فإن سلسلة طويلة من التراجعات العقلية والمنطقية يجب أن يقوم بها المفكر شرطاً للتساوق مع الوعي بالفتنة، بما فيها التنازل عن حق الدفاع عن النفس وإن بكيفيات مختلفة، هذه المسألة الأخيرة لفتت انتباه أحد أبرز المفكرين المسلمين المعاصرين وهو الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، وكانت وراء تصنيفه لكتابه: "العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار... رؤية إسلامية" الذي قدم من خلاله محاولة منهجية لقراءة فقه الفتنة في ضوء السياقات التاريخية وظروف تغير الاستراتيجيات النبوية بين مرحلة الدعوة في مكة والدولة في المدينة.

يشرح أبو سليمان سبب اهتمامه بقضية الفتنة فيقول: "السبب المباشر في ذلك كان سماعي لحديث نبوي معروف من أحاديث الفتنة، أثناء خطبة صلاة يوم الجمعة، ولم يكن علمي بذلك الحديث جديداً عند سماع تلك الخطبة، فلا شك أن ذلك الحديث وأحاديث أخرى كثيرة مثله مما يروى في باب الفتن هو من النصوص الشائعة في أدبيات الثقافة الإسلامية، تمر مراراً وتكراراً أمام الكثير منا، لكن استحضاري للحديث في تلك اللحظة في خطبة الجمعة، قادني إلى التمعن في ذلك الحديث، الذي رواه أبو داود عن أبي ذر ﵁ حين سأل رسول الله ﷺ ما يفعل في حالة الفتنة والعنف السياسي في المجتمع، فأمره أن يلزم بيته، وأن لا يشارك في الفتنة إلى حد حرمانه من حق الدفاع عن نفسه، "قال: قلت: فإن دخل علي بيتي؟ قال: فإن خشيت أن

---

(1) المرجع السابق، ص387-388.

يبهرك شعاع السيف فألقِ ثوبك على وجهك يبوء بإثمك وإثمه"[1]، ثم يضيف "فالحديث عند التمعن يثير كثيراً من الدهشة والتعجب، لأنه يبدو على غير ما وقر في الذهن وجسدته كثير من الأحداث التاريخية في وجوب مقاومة الانحراف والفساد بكل الوسائل المادية والمعنوية، لأن الحديث لا يمنع كل أنواع المبادرة بالعنف فحسب، بل إنه يمنع أيضاً كل أنواع العنف حتى باسم حق الدفاع عن النفس"[2].

النص السابق يظهر إلى أي مدى تمثل قضية الفتنة بنية لاشعورية في معمار الفكر الإسلامي قلما ينتبه إليها الكثيرون، فالحديث المذكور وأمثاله "هو من النصوص الشائعة في أدبيات الثقافة الإسلامية تمر مراراً وتكراراً أمام الكثير منا" دون أن تثير انتباه أحد أو تستدعي رغبته للبحث الجاد والمناقشة العلمية الوافية. ومنذ البداية يقرر أبو سليمان مناقشة الموضوع خارج البنية الفقهية للفكر الإسلامي، فالإكراهات الفقهية لا تقود في أحسن الأحوال سوى إلى مثل تلك النتيجة التي انتهت إليها دراسة الدكتور الإدريسي المشار إليها آنفاً، يقول أبو سليمان: "ما أغراني بمثل هذا الأمر هو أن منهج تفكيري ابتداءً لا يقبل المتابعة والتقليد، والتسليم دون فهم وقناعة، كما أن فكري لا يميل لأن يتيه في التفاصيل في غياب الصورة الكبرى للقضايا المطروحة"[3].

وفقاً لذلك يفرق الدكتور أبو سليمان بين ثلاثة مستويات لاستخدام العنف هي[4]:

- مستوى الصراع السياسي داخل الأمة أو المجتمع السياسي.
- مستوى الصراع السياسي بين الأمم والمجتمعات المتقابلة.

---

(1) أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. **العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار "رؤية إسلامية"**، القاهرة: دار السلام، 2002م، المقدمة، ص5.

(2) المرجع السابق، نفس الموصع.

(3) المرجع السابق، ص6.

(4) المرجع السابق، ص12.

- المستوى المتعلق بقضايا المدافعات الناجمة عن واجبات السعي بالدعوة نحو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والحض على مكارم الأخلاق، أو إنكار المظالم والدعوة إلى إحقاق الحقوق.

ثم يقول: "أما ما يدخل في أبواب صراع السياسة فيكون استخدام العنف فيه هو من باب الفتن والصراعات السياسية الداخلية، وليس من قضايا مكارم الأخلاق في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويعالج بما تعالج به الصراعات والفتن السياسية"[1].

يرتبط مفهوم الفتنة إذن بالصراعات السياسية التي تحركها الرغبة الجامحة في الاستيلاء على الحكم وما ينشأ عنها من صراعات عبثية، ولا يعني هذا تسويغ العنف في سبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الإطلاق، لكن الخوف من الفتنة ليس مسوّغاً لإغلاق خيار الإنكار باليد أمام الأمة -وليس الفرد أو الجماعة- إذا رأت من خلال الشورى ضرورة لذلك[2]، فالفتنة معطى تاريخي أما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والشورى فواجبان شرعيان لا ينبغي أن يصادرا تحت ذريعة الخوف من الفتنة.

ب - الرديف العقدي لمفهوم الطاعة:

لا حاجة لإعادة التذكير بأن فقه الطاعة السياسية التقليدي يعود بجذوره إلى الحقبة الأموية، وهي الحقبة ذاتها التي سادت فيها عقيدة الجبر السياسي، وليس من قبيل المصادفة أن يعمد الإمام محمد عبده إلى التأسيس لمقولاته التجديدية وعلى رأسها مقولاته في الشورى من داخل مجال العقيدة، لا بغرض التذكير بأن الشورى هي من فرائض الدين فحسب وإنما بغرض تفكيك عقيدة الجبر التي كادت تزيح مفهوم الشورى من منظومة الوعي السائد في الأمة، وهو كذلك العمل نفسه الذي قام به الأفغاني في رسالته "الرد على الدهريين".

---

(1) المرجع السابق، ص14.

(2) المرجع السابق، ص23.

يبدأ الإمام محمد عبده بنقد مفهوم الطاعة السياسية السائد في عصره، فيناقشه في إطار نقده للروح الاتكالية لدى العامة وجنوحهم لتفويض أمورهم إلى الحكام، فيقول: "أخطأ المسلم في فهم معنى الطاعة لأولي الأمر والانقياد لأوامرهم، فألقى مقاليده إلى الحاكم ووكل إليه التصرف في شؤونه ثم أدبر عنه حتى ظن أن الحكومة يمكنها القيام بشؤونه جميعاً من إدارة وسياسة دون أن يكون لها منه عون سوى الضريبة التي تفرضها عليه، ومن رأى حزن الآباء إذا طلب أبناؤهم لأداء الخدمة العسكرية، وما يبذلونه من السعي في تخليصهم منها حكم بأن ما يعقله أكثر المسلمين من معنى الحكومة لا يمكن انطباقه على شيء من أوليات العقل، وعرف أن ثقتهم بالحاكم قد بلغت إلى حد التأليه، من حيث ظنوه قادراً على كل شيء دون عون من أحد، وانقلبت تلك الثقة إلى الإدبار والتخلي عنه، من حيث إنهم تركوه وشأنه، لا يساعدونه في حادث، ولا يعينونه في أمر مهم، اللهم إلا إذا أرغموا على ذلك، ومن ذا الذي يحسن عملاً إذا ألجىء إليه بالرغم منه، ومن هنا انصرف المسلم عن النظر في الأمور العامة جملة، وضعف شعوره بحسنها وقبحها، اللهم إلا ما يمس شخصه منه"[1].

ظاهر حديث الإمام عبده أن إقصاء العامة عن السياسية ارتد سلباً على الدولة نفسها من حيث أنه أوجد هوة سحيقة بينها وبين العامة، وأن غياب الوعي بالدور السياسي، وهو ما يصفه بعدم إدراك "معنى الحكومة" سببه خطأ في فهم معنى الطاعة، لكن النص يحيل من حيث سياقه التجديدي وظرفه التاريخي إلى التفكير في الأسباب الكامنة وراء تشويه مفهوم الطاعة السياسية، فيضع يده على عقيدة الجبر التي يصف دور الحكام في نشرها في نص آخر يقول فيه: "ثم بثوا [أي الحكام] أعوانهم في أطراف الممالك الإسلامية ينشرون من القصص والأخبار والآراء ما يقنع العامة، بأن لا نظر لهم في الشؤون العامة، وأن كل ما هو من أمور الجماعة والدولة فهو مما فرض فيه النظر على الحكام دون من عداهم، ومن دخل في شيء من ذلك من غيرهم

(1) عبده، محمد. **الإسلام بين العلم والمدنية**، مصر: دار الهلال، 1983م، ص100-101.

فهو معرض لما لا يعنيه، وأن ما يظهر من فساد الأعمال، واختلال الأحوال، ليس من صنع الحكام، وإنما هو تحقيق لما ورد في الأخبار من أحوال آخر الزمان، وأنه لا حيلة في إصلاح حال ولا مآل، وأن الأسلم تفويض ذلك إلى الله، وما على المسلم إلا أن يقتصر على خاصة نفسه، ووجدوا في ظواهر الألفاظ لبعض الأحاديث ما يعينهم على ذلك، وفي الموضوعات والضعاف ما شد أزرهم في بث هذه الأوهام"[1]، إن نقد عقيدة الجبر هو السبيل -بحسب الإمام عبده- لتصحيح مفهوم الطاعة السياسية، وهو ما يفسح المجال كذلك لتفعيل مفهوم الشورى عبر مشاركة العامة في الشأن العام.

من جهة أخرى فإن توصيف الإمام عبده للدولة بأنها دولة مدنية يلتقي مع نقده لعقيدة الجبر، وفي تضمينه النص السابق لفظ "التأليه" إشارة إلى رفض فكرة الدولة الدينية، ويمكن القول إن فكرة الدولة المدنية تعد مشتركاً معرفياً يمكن الوقوف عليه لدى مفكري النهضة مجتمعين، وهذه الفكرة تشير بصفة أساسية إلى انتفاء الصفة الروحية عن السلطة السياسية، وتشير إلى أن الحكم غير منوط بفئة من الفقهاء تمارسه باسم الدين، وهي بهذا المعنى تقف على النقيض من السلطة الثيوقراطية التي يجمع فيها الحاكم بين الصفتين الدينية والزمنية[2].

ومع أن الفكر الإسلامي المعاصر اتجه إلى تبني فكرة الدولة المدنية، لكنها مع ذلك ظلت مفتقدة للتحديد وغير دقيقة المعنى. والتعرض إلى مسألة الطاعة السياسية في نسيج الفكر الإسلامي المعاصر القائم على فكرة مدنية الدولة في الإسلام يفصح عن ذلك بجلاء، فالدكتور محمد سليم العوا يذهب إلى اعتبار طاعة الحاكم المسلم واجباً دينياً "ما أطاع هذا الحاكم الله ورسوله، وطبق أحكام الشريعة كاملة غير منقوصة أو سعى في ذلك قدر وسعه، وعدل بين العباد -مسلمين وغير مسلمين- فيما تولاه من الأمور مباشرة بنفسه، وأمر ولاته وقضاته ووزراءه وعمال دولته بإقامة العدل بينهم

(1) المرجع السابق، ص170.

(2) راجع تحليلنا لمعنى الدولة المدنية في الفصل الأول من هذا الكتاب.

فيما يتولونه..."[1]، وهو يلتقي في ذلك مع الدكتور محمد عمارة الذي يرى أن الطاعة لأولي الأمر -عند أدائهم للحقوق- فريضة وواجب ديني[2].

وتجدر ملاحظة أن قيام الدولة لدى الدكتور عمارة يمثل واجباً مدنياً وليس دينياً، وعلى ذلك تتأسس فكرة رفض السلطة الدينية في الإسلام لديه، فالسلطة في الإسلام ليست علمانية وليست دينية في الوقت ذاته، وبذلك يشق الدكتور عمارة طريقاً وسطاً لا يميز نشأة الدولة في الإسلام وحسب وإنما قواعدها ومبادئها العامة وفلسفة الحكم فيها، والملاحظ أن تعليل رفض الدولة الدينية ينبني على فكرة القانون كما نجده واضحاً عند الدكتور العوا، فالفاعلية القانونية إزاء السلطة السياسية تتحدد وفق طبيعة السلطة، فإذا ما اعتبر الحاكم صاحب سلطة دينية فلا معنى للقول بعد ذلك بأنه مقيد بالقانون أو المصلحة العامة.

في حقيقة الأمر فإن من الصعب العثور على اتساق منهجي بين فكرة الدولة المدنية والطاعة الدينية لأولي الأمر؛ إذ كيف يستقيم القول بأن إقامة الدولة في الإسلام هي من الفروع وليست واجباً دينياً، ثم يتم إنزال الطاعة السياسية منزلة الفرض الديني؟ ثم كيف يمكن الجمع بين توصيف الحاكم بأنه حاكم مدني وجعل طاعته في الوقت نفسه فريضة دينية؟ إن التفكير تحت ضغط التراث والتعامل مع بعض مقولاته بوصفها مسلمات يوصل إلى مثل تلك النتيجة المتناقضة في ثنايا الرؤى التجديدية التي يقدمها الفكر الإسلامي المعاصر.

وتقدم بعض كتابات الأستاذ أحمد محمد شاكر (1892-1958م) وهو من أبرز المحدثين في العصر الحديث نموذجاً للخلط المعرفي والعقائدي بين الطاعة الدينية والطاعة السياسة؛ إذ يعتبر طاعة ولي الأمر فريضة دينية تعبدية، فبعد تقريره للحديث النبوي" السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب

(1) العوا، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**، مرجع سابق، ص233.

(2) عمارة، محمد. **الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية**، القاهرة: دار الشروق، ط.2، 2007م، ص236.

وكره ما لم يؤمر بمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة" يعلق الأستاذ شاكر بالقول: "وهذا الحديث أصل جليل خطير من أصول الحكم، لا نعلم أنه جاء في شريعة من الشرائع، ولا في قانون من القوانين، على هذا الوضع السليم الدقيق المحدد، الذي يحدد سلطة الحاكم، ويحفظ على المحكوم دينه وعزته"[1]، ثم يقول: "أما الشرع الإسلامي: فقد وضع الأساس السليم، والتشريع المحكم، بهذا الحديث العظيم، فعلى المرء المسلم أن يطيع من له عليه حق الأمر من المسلمين، فيما أحب وفيما كره، وهذا واجب عليه، يأثم بتركه، سواء أعرف الآمر أنه قصر أم لم يعرف، فإنه ترك واجباً أوجبه الله عليه، وصار ديناً من دينه، إذا قصر فيه كان كما لو قصر في الصلاة أو الزكاة أو نحوهما من واجبات الدين التي أوجب الله"[2].

يطلق الأستاذ شاكر هذا النص مستبطناً تراث النسقين الحديثي والفقهي بكل تفاصيلهما دون أي جهد في تمييز حال الآمر من الجور أو الفسق، فالطاعة دين وواجب تعبدي كما الصلاة والزكاة وسائر العبادات، وغاية ما يذكره -كما هو واضح من خلال الأمثلة التي قدمها بعد ذلك- هو أن الآمر إذا ظلم كان عليه ظلمه، لكن ذلك لا يعطي المأمور الحق في رفض الأمر وإن على المستوى الإداري الذي يسحب إليه الأستاذ شاكر فكر الطاعة السياسية بكل تعقيداته.

ت - الشورى كقيد على الطاعة السياسية:

اتجه الفكر الإسلامي منذ عصر النهضة إلى إقرار كثير من المبادئ التي اعتبرت بمثابة القواعد للحكم السياسي، منها: الشورى والمساواة والعدل والمسؤولية وغيرها. وقلة من الدراسات هي التي تعدّ الطاعة أصلاً من أصول الحكم كما يذهب الأستاذ شاكر. والسبب في ذلك يعود لإدراك أن الطاعة هي نتيجة لتفعيل قيم الشورى والعدل والمسؤولية في النظام السياسي، وأن

(1) شاكر، أحمد محمد. **كلمة الحق**، تقديم وترجمة: عبد السلام محمد هارون، د.م: مكتبة السنة، (د.ت.)، ص85.

(2) المرجع السابق، ص86.

العصيان هو نتيجة طبيعية لمخالفة تلك المبادئ، واعتبار الطاعة أصلاً يضعها فوق السياق التفاعلي للعلاقة بين السلطة والأمة، بحيث تغدو قيمة مطلقة في حد ذاتها تتأسس عليها منظومة القيم الأخرى، ومع ذلك فإن الشورى تعد فكرة غامضة إذا ما وضعت في مقابل فكرة الطاعة. لقد وردت العشرات من الأحاديث الخاصة بالطاعة والصبر تفوق في مجملها ما ورد بخصوص مبدأ الشورى، وبما أن العقل الإسلامي بمجمله هو عقل حديثي مؤسس حتى في تجلياته المعرفية على سلطة المحدثين، فإن الأستاذ أحمد شاكر يضع الطاعة في السياق نفسه مع الصلاة والزكاة وليس الشورى التي ورد ذكرها في القرآن الكريم مقترنة بالصلاة والزكاة.

قبل ذلك حاول مفكرو النهضة المزاوجة بين فكرة الشورى والديمقراطية دون أن يجدوا غضاضة في ذلك، فالتعطيل التاريخي طويل الأمد لمبدأ الشورى حرم هذا المبدأ من إفراز آلياته التطبيقية، وأفقده جزءاً من لياقته المعرفية وأهليته لأية ممارسة فعلية قبل خوض سلسلة من التجارب العملية، ويبدو أن الإصرار على إلصاق تهمة التلفيق بمفكري النهضة أمر يتجاهل هذه الحقيقة، فالسمة التوفيقية أو التلفيقية -كما يحلو للبعض أن يسميها- لفكر النهضة لم تكن خياراً بقدر ما كانت ضرورة منهجية لبعث بعض الأفكار التي تلاشت أو كادت نتيجة لهيمنة فقه السياسة الشرعية، وذلك باستخدام آليات الحداثة السياسية. وفي العصر الراهن فإن نزعة التمييز بين الشورى والديمقراطية لا تزال تهيمن على التفكير الإسلامي في النظر إلى العلاقة بين هذين المدركين، وهي نزعة تجد ما يسوّغها إذا نظر إليها من زاوية الأسس النظرية المختلفة لكلا المفهومين، لكنها تبدو رد فعل غير عقلاني حين تتحول إلى موقف من الآليات التطبيقية لمفهوم الديمقراطية، كالانتخابات والمجالس البلدية والتصويت السري والأحزاب السياسية.

هذه النزعة الداعية إلى رفض الديمقراطية تحت ستار التمسك بالشورى واجهها الدكتور توفيق الشاوي في كتابه: "الشورى أعلى مراتب الديمقراطية"، فمن وجهة نظره أن شمول مبدأ الشورى ومصدره غير الوضعي لا يمنع تحقيق التكامل بين الشورى والديمقراطية، فالقواعد التي تتضمنها

الشورى تكمل الديمقراطية ولا تعارضها؛ إذ إن جوهر الشورى هو "حرية الفكر والرأي والحوار"، وكذلك فإنّ الشورى تحتاج إلى الاستفادة من الإجراءات التي توصلت إليها النظم الديمقراطية الحديثة[1].

إن الغموض التطبيقي لمبدأ الشورى لا ينجم فقط عن ملابسات تاريخية وأخرى ترتبط بالصدام مع الفكر الليبرالي، فنسبية الشورى تعود إلى حيوية فكرة الطاعة السياسية بوصفها موجهاً للتفكير الإسلامي في المسألة السياسية عموماً. ويمكن ملاحظة أن الشورى بكونها قضية مبدئية وفريضة إسلامية تختفي في ثنايا فقه الطاعة السياسية. لقد سبقت الإشارة إلى أن خير الدين التونسي اضطر إلى بيان أن الشورى لا تعد اعتداءً على سلطة الحاكم، وحاول التأسيس لفكرة مشاركة أهل الحل والعقد في "كليات السياسة" بالاستعانة بفكرة التفويض والاستيلاء عند الماوردي بوصفه الخطاب الأقرب إلى فقه السياسة الشرعية السائد في عصره والملتحم ببنيته المعرفية، فإذا كان الماوردي قد أجاز تفويض الصلاحيات لوزير التفويض وأقر حكم الغلبة فإن من الأولى -حسب التونسي- تفويض أهل الحل والعقد ومنحهم تلك الصلاحيات.

ويبدو أن البحث عن أسانيد تاريخية لمبدأ الشورى، وتسويغ وجوده الشرعي بوجود استثنائي غير شرعي (حكم الغلبة)، يعكس الصعوبة التي لا يزال يواجهها هذا المبدأ، والتي تعود في جزء كبير منها -كما أشرنا- إلى تمدد مقررات فقه الطاعة السياسية في الحقل المعرفي الإسلامي، حيث يقع في تصور البعض أن الشورى تخل بالبيعة ويمكن أن تقود إلى تعطيل حقوق الإمام.

وكذلك فإن نزعة التفكير الفقهي في المسألة السياسية تنتهي ببعضهم إلى حصر الشورى في الأمور التي ليس فيها مصلحة، فالأستاذ سعيد حوى الذي تعد آراؤه في الشورى من بين الآراء الأكثر جذرية في إطار فكر الجماعات

---

(1) الشاوي، توفيق. **الشورى أعلى مراتب الديمقراطية**، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1994م، المقدمة، ص26.

الإسلامية، ويقرر في كتابه "الإسلام" أن الحاكم إذا عطل الشورى وجب عزله "لأن تعطيلها فسوق"[1]، يعود في كتابه "فصول في الإمرة والأمير" ليوسع دائرة سلطة الحاكم، فالأمير" إذا أمر بمباح يتعلق به مصلحة أو تحقيق سياسة شرعية أصبح واجباً ومخالفته إثم[2]، أما إذا أمر بما ليس فيه مصلحة أمكن مخالفته، ولكن إذا كان رأيه عن شورى وجب اتباعه، وليس واضحاً كيف يمكن أن ينتج عن الشورى رأي مخالف لمصلحة عامة إلا إذا كانت تلك الشورى شكلية، وفق ما يطرحه الفقه التقليدي.

إن الشورى تبدو في ضوء فقه الطاعة السياسية قضية نسبية وشكلية، ناهيك عن أن تكون قيداً سياسياً على الحاكم، فالقيود الشرعية على الطاعة السياسية تتمثل في قيدين فقط -وفق القراءة الحرفية للأحاديث النبوية الخاصة بمسألة الطاعة- هما المعصية والمنكر، والمعصية تؤخذ بمعناها الديني، أما المنكر فهو ما أنكره الشرع، أو هو ما دل الشرع على قبحه، وهما بهذه الكيفية يحيلان إلى معنى متقارب إن لم يكن واحداً هو المخالفة الدينية. صحيح أن هناك من يدخل في المنكر الرذائل الشخصية من غير المعاصي ويفرق بينهما، إلا أن البنية الفقهية للفكر الإسلامي لا تبني منظورها السياسي على أساس هذا التفريق، فالمنكر والمعصية يأخذان معنى دينياً صرفاً. ويحدد الأستاذ شاكر المعصية بقوله: "من المفهوم بداهة: أن المعصية التي يجب على المأمور أن لا يطيع فيها الآمر، هي المعصية الصريحة التي لا يتأول فيها المأمور ويتحايل، حتى يوهم نفسه أنه امتنع لأنه أمر بمعصية، مغالطة لنفسه ولغيره"[3].

---

(1) حوى، سعيد. **الإسلام**، مراجعه: وهبي سليمان الغاوجي، القاهرة، مكتبة وهبة، 1397هـ/ 1977م، ج2، ص130.

(2) حوى، **فصول في الإمرة والأمير**، مرجع سابق، ص106.

(3) شاكر، **كلمة الحق**، مرجع سابق، ص87.

وتجدر الإشارة إلى أن قضية المعصية وما إذا كان يكفي فيها اعتقاد المأمور لم تحظَ بنقاش يذكر؛ إذ لم نجد فيما بين أيدينا من كتب التراث نقاشاً لهذه المسألة خلا إشارة عابرة للمقبلي في كتابه: "العلم الشامخ" حيث ذكر أن المعصية التي يجوز عند =

ويشترط بعضهم في المنكر أن يكون محرماً قطعاً، وأن يكون ظاهراً، ومقدوراً عليه، ولا يفضي إلى ما هو أنكر منه، وإذا كانت المعصية الدينية الصريحة غير القابلة للتأويل، والمنكر القطعي ترد من باب التحوطات التي يمكن تفهمها في إطار الخطاب الفقهي، فإنها لها -لا محالة- دوراً تعطيلياً في إطار الممارسة السياسية؛ إذ لا تساعد بصيغتها تلك على بناء نظام سياسي يقوم على الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

إن تعقيدات فقه الطاعة السياسية التقليدي هي فوق ما يمكن تصوره، بحيث إن ما يعطى باليد اليمنى من شورى وحرية يمكن أن يؤخذ بسهولة فائقة باليد اليسرى، وبحيث يمكن للفقيه أن يتحدث عن الشورى بوصفها فريضة إسلامية ويشدد على وجوبها، ثم ينتهي إلى وجوب طاعة المتغلب والجائر وجوباً شرعياً دون أدنى شعور بالتناقض، أو يسرد قوله عليه الصلاة والسلام: "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق" ويشدد في الوقت ذاته على وجوب طاعة الفاسق وجوباً شرعياً مع العلم بأن الفسق هو طبقة متراكمة من المعاصي والمنكرات.

هذه الضبابية حيال الموقف من الشورى والطاعة تتلاشى -إلى حدٍ بعيد- لدى قليل من المفكرين، فالدكتور الشاوي يقرر في كتابه "فقه الشورى والاستشارة" مسألة مهمة، فيرى "أن مقياس ما يدخل ضمن المعروف أو المنكر يبقى -في نظرنا- هو الرأي العام، ورأي جمهور الأمة وعامتها هو الذي يحدد لنا ذلك"[1]، فالمعروف هو ما تعرفه الجماعة والمنكر هو ما تنكره الجماعة كذلك، ويرى أن الهدف الأول للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الإسلام "هو إلزام الناس بالتصدي لطغيان الحكام وتقويم

= تحققها مخالفة أمر الإمام يكفي أن تكون معصية في اعتقاد المأمور، وهو بخلاف ما ذهب إليه الأستاذ شاكر من اشتراط أن تكون المعصية صريحة لا تقبل التأويل. انظر:
- المقبلي، **العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ**، مرجع سابق، ص400.

(1) الشاوي، توفيق. **فقه الشورى والاستشارة**، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 1412هـ/ 1992م، ص62.

انحرافاتهم"[1]، وبعد أن يرفض وظيفة المحتسب الذي يعينه السلطان، يقدم تصوراً توكل بموجبه مهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى هيئة منتخبة من الأمة تكون مستقلة استقلالاً كاملاً عن الحاكم، حتى يتسنى لها ممارسة الاحتساب السياسي، ومع ذلك فإنه لا يعطي للهيئة المقترحة الحق في احتكار تلك المهمة التي هي حق أصيل للأمة بمجموعها.

داخل هذا التصور ثورة صامتة تؤكد تخطي بعض المقولات القارة في فقه السياسة الشرعية بكونه شرطاً لتحقيق حيوية الفكر السياسي الإسلامي، وتوجه نحو تبنٍ كامل لمبدأ الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دون احترازات أو تحوطات فقهية تجعل الممارسة السياسية للمسلمين تعود إلى نقطة الصفر كلما أوشكت على تحقيق بعض التقدم، وتجبر الخطاب التجديدي على التقهقر والمداهنة كلما اقترب من قضية الطاعة السياسية.

3 - إشكالية الخروج

أ - البنية المعرفية لفكرة الخروج:

لا ترتبط إشكالية الخروج بوضع سياسي معين، فقد ظهرت في التاريخ الإسلامي في عهد الخلافة الراشدة، وظهرت في ظل نظم القهر والغلبة منذ العهد الأموي، وتفاقمت في بعض النظم الدستورية في الواقع الإسلامي المعاصر، وهذا الأمر يكشف عن بنية معرفية تقف وراء الاستمرارية الفعلية لهذه الإشكالية، وتزودها بمقولات ومسوّغات تخدم حركة الصراع مع النظم المختلفة.

لقد كان واضحاً عبر المنحى التاريخي لمفهوم الطاعة السياسية أن الفكر الإسلامي نهج في سبيل سد ذريعة الفتنة إلى إنتاج النقيض الموضوعي للخروج، وهو الطاعة الكاملة والصبر المطلق. وهذا الغلو في فقه الطاعة السياسية نجح في إعادة قراءة تاريخ حركات الأمر بالمعروف والنهي عن

(1) المرجع السابق، ص65.

المنكر في الصدر الأول من تاريخ الإسلام، بغرض إدانتها، مع الاحتفاظ بالتقدير الكامل للصحابة الذين تزعموا تلك الحركات، ونجح كذلك في ترسيم ثقافة الطاعة بديلاً عن ثقافة الخروج التي سادت حتى منتصف القرن الثاني الهجري، لكنه في المقابل أنتج شكلاً آخر من الخروج ينتمي إلى دائرة الصراعات السياسية ذات الأهداف الجزئية، ويتسلح بالتكفير وآنجازه غطاءً عقائدياً. لذلك يمكن القول إن الطاعة والخروج ينتميان إلى بنية معرفية جامعة، هي فقه السياسة الشرعية بتعقيداته المركبة، وهو ما يفسر الكثير من مظاهر التداخل بينهما، والتقاءهما على قاعدة الكفر البواح، فتأسيس الطاعة المطلقة على عدم الكفر البواح، يعني في الوقت نفسه تقديم المسوغ الفقهي لاستراتيجية الخروج التكفيري.

إن حالة التشتت المعرفي في فقه السياسة الشرعية تسمح بممارسة الخيارين معاً داخل الحالة السياسية الواحدة، مع أبسط تغير في الظرف التاريخي المحيط بها. وقد رأينا كيف أن الشيخ محمد بن عبد الوهاب انطلق عملياً في الخروج على "ولي الأمر" العثماني من داخل فقه السياسة الشرعية، ثم ما لبث أنصاره بعد نجاح الحركة وتكوين الدولة أن استعادوا مقولة تحريم الخروج لتحصين الدولة ضد الخارجين الجدد عليها. ومع ذلك فقد استمرت فكرة الخروج فاعلة في تاريخ الصراع السياسي بين أمراء الدولة السعودية الأولى، فخرج الأمير سعود على أخيه عبد الله الذي تمت له البيعة بعد وفاة أبيهما الإمام فيصل بن تركي، وإذا كان خروج الأمير سعود قد قوبل بالرفض ودعوة علماء الدين إلى مقاتلته، فإن تغلبه على جميع البلاد النجدية، نقله من حالة الخروج غير المشروع[1]، إلى حالة التغلب المشروع التي استحق بموجبها الطاعة وعدم الخروج عليه، وهذا ما قرره الشيخ عبد الرحمن بن عبد

---

(1) وصف الشيخ عبد الرحمن بن حسن الأمير سعود بن فيصل في خروجه ذاك بأنه نقض البيعة، وشق العصا وفارق الجماعة و"على هذا يجب قتاله وقتال من أعانه". ووصفه الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن بأنه نزل "بمن معه من أشرار نجد، وفجارها، ومنافقيها، فعثى في الأرض بسفك الدماء، وقطع الثمار، وإخافة الأرامل والمحصنات، وانتهاك حرمة اليتامى والأيامى". انظر: =

اللطيف بعد أن كان يصف الأمير سعود بأنه شق عصا الجماعة وخرج على الأمة، وضرب برها وفاجرها حين قال: "... ومع ذلك فأهل العلم والدين يأتمرون بما أمروا به من المعروف، وينتهون عما نهوا عنه من المنكر، ويجاهدون مع كل إمام، كما هو منصوص عليه في عقائد أهل السنة، ولم يقل أحد منهم بجواز قتال المتغلب والخروج عليه"[1]، وإذا كان الشيخ عبد الرحمن قد ذكر ذلك مرتبطاً بحالة "الجهاد" التي أعلنها الأمير سعود ضد الأتراك آنذاك والتي منحته شرعية في نظر العلماء، فإنه أعطى هذا الرأي صفة الحكم الديني الثابت مستدلاً عليه بالآيات والآثار ومواقف بعض السلف.

يتضمن فقه السياسة الشرعية إذن آليات تسمح بالانتقال من الخروج إلى الطاعة والعكس تبعاً لحالة الغلبة الفعلية، وليس للتغيرات في منظومة القيم السياسية، فلو أن متغلباً آخر ظهر على ساحة الأحداث لتم توجيه فكرة الطاعة إليه، وهذه "الواقعية الفقهية" تفقد الفقه السياسي مبدئيته وتجعله يدور مع الواقع ويدير الشرع معه، لتصوره صعوبة الحركة خارج نطاق الأحكام الشرعية، والأهم من ذلك أنها تكشف عن تاريخية مبدأ حرمة الخروج، فعندما يكون الخروج مشروعاً افتراضياً أو خياراً فكرياً لم ينضج بعد على أرض الواقع، يجابه بالرفض، وعندما يتحول إلى حالة واقعية (غلبة) تتم شرعنته.

من جهة أخرى يبدو أن فقه الطاعة السياسية أخفق في لجم إشكالية الخروج بأبعادها المختلفة، والسبب في ذلك هو أنه في الوقت الذي يدينها يتضمن آليات تشغيلها، ويمكن التدليل على ذلك العجز بحالة المراجعات الفكرية لدى بعض الجماعات الإسلامية التي انتهجت العمل المسلح سنوات طويلة تحت ستار التكفير ثم عدلت عنه، فمبادرات وقف العنف التي تبنتها الجماعة الإسلامية في مصر ثم تلتها جماعات أخرى في كل من الجزائر وليبيا

= - الخرشي، سليمان بن صالح. **تاريخ نجد من خلال كتاب الدرر السنية في الأجوبة النجدية**، لبنان: الدار العربية للموسوعات، 1427هـ/ م2007م، ص99 - 108.

(1) المرجع السابق، ص114.

وغيرهما، لم يكن الباعث عليها طاعة أولي الأمر، فقد كانت في جوهرها تعبيراً عن حالة من الاستجابة الواقعية لمساوئ خيار العنف.

إن حالة الدوران الدموي حول الذات، وعبثية خيار التغيير السياسي والمجتمعي عن طريق العنف[1]، هو المسؤول عن الخلاصة المعرفية و"الشرعية" التي يكرسها فكر المراجعات، ولا يد لفقه الطاعة السياسية في الوصول إلى مثل تلك النتيجة، فطاعة أولي الأمر ليست أساس التنظير في فكر المراجعات، وحضورها ليس حضوراً جذرياً وإنما هو حضور يستجيب لضرورة التوظيف السياسي لمبادرات وقف العنف وتوجيهها في خدمة شرعية النظم السياسية القائمة.

وفي السياق نفسه فإن التحول من خيار الطاعة إلى خيار الخروج يعتمد على تنشيط مركبات معرفية في ذات المنظومة الفقهية، وليس إعادة القراءة النقدية لتلك المنظومة، وفكر السلفية الجهادية يقدم دليلاً على ذلك. إن السلفية الجهادية هي نتاج التفاعل التاريخي بين الطاعة والخروج في منظومة الفقه السلفي؛ إذ تقوم على المستوى النظري والفقهي على فقه السياسة الشرعية بما فيه من محورية "ولي الأمر" في البناء السياسي والمجتمعي، وتضع الاختلاف مع الأنظمة في دائرة العقيدة، وذهابها لتكفير "ولي الأمر" يستجيب لمحورية هذا الموقع كفكرة قارة في الفكر السلفي يصبح بموجبها "ولي الأمر" مسؤولاً عن حراسة العقيدة، وسياسية الدنيا، وتطبيق الشرع، وجهاد العدو. وتقصيره في أي من ذلك يسمح بالانتقال من عدّه حامياً للعقيدة إلى وصمه بالكفر والدفع بالعلاقة معه إلى مستوى الجهاد العقدي. إن الأمر لا يتعلق بمراوغة فكرية إزاء التعامل مع قضايا الواقع، ولكنه يرتبط بطبيعة البنية المعرفية للفكر السلفي الذي يعدّ طاعة "ولي الأمر" عبادة لله عز وجل ويحمل في الوقت نفسه بذرة تكفيره.

(1) انظر مسوّغات إطلاق المبادرة في:
- مجموعة من المؤلفين، **نهر الذكريات المراجعات الفقهية للجماعات الإسلامية**، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، 2003م، ص33-43.

ب - فكرة الخروج بين السياسة والدين:

يتسم الفكر الإسلامي بالحذر الشديد في مقاربته لقضية الخروج، ولا يتعلق الأمر بعدم وضوح الرؤية والتعقيد الشديد الذي يكتنف هذا الموضوع فحسب، وإنما بمعرفة حدود المفكر وطبيعة دوره في التعاطي مع قضايا من هذا النوع. فبعضهم يرى أن دور المفكر يتمثل بالمحافظة على الانسجام النظري مع أفكار سابقيه -وخاصة إن كانت تلك الأفكار تكتسب قوة الموروث- والتجديد في مساحة ضيقة تجنباً لعدم إحداث "فتنة ثقافية"، في حين يتصور آخرون أن التصدي لقضية الخروج يعني تصميم استراتيجية تفصيلية تتيح للأمة ممارسة حقها في هذا الخصوص، فيمعن في التصدي لقضايا جزئية لا تقبل في حقيقة الأمر الضبط النظري لتأثرها بمعطيات الواقع وحركة الزمن.

في هذا الصدد يمكن أن نتناول محاولتين في التعامل مع قضية الخروج ليس بغرض توضيح موقف الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر منها، وإنما لكشف مستوى تفاعل هذه القضية في الخطاب الإسلامي ودرجة الاهتمام بها، المحاولة الأولى قدمها الكواكبي في كتابه: "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" وهي تنتمي إلى خطاب النهضة، وتمِّثل نسيجه الفكري إلى درجة كبيرة، أما المحاولة الثانية فهي للدكتور علي جريشة في كتابه: "المشروعية الإسلامية العليا". وهي وإن كانت لا تمثل الخطاب الإسلامي المعاصر، إلا أنها تتقاطع مع كافة تيارات الفكر الإسلامي في نقطة مفصلية هي ربط شرعية النظم السياسية بتطبيق الشريعة.

ولا يناقش الكواكبي مشروعية مقاومة الاستبداد أو عدم مقاومته، لكنه يعيرها المسألة التي يعيرها جزءاً من اهتمامه بما يتعلق بتجنب الفتنة التي قد تحدث، سواء بسبب هيجان العوام، أو إيقاع المستبد بالثوار، لذلك فالتفكير في كيفية تجنب الفتنة لا يدفعه إلى إحباط خيار مقاومة المستبد، وإنما لتنظيم تلك المقاومة بعدة شروط هي[1]:

(1) الكواكبي، **طبائع الاستبداد**، مرجع سابق، ص100- 101.

- تنمية إحساس الأمة بآلام الاستبداد وهي مرحلة قد تستغرق -حسب الكواكبي- عشرات السنين "حتى يبتدئ ظهور التلهف الحقيقي على نوال الحرية في الطبقات الدنيا، والتمني في الطبقات السفلى، وحتى يشعر المستبد بالخطر، ويأخذ التحذر الشديد والتنكيل، وحتى تحصل أو تستحصل الفرصة المناسبة".
- معرفة البديل عن الاستبداد معرفة واضحة، وإعلان الفكرة التغييرية وإشهارها بين الناس، ويندرج تحت ذلك تقرير شكل الحكومة التي ستحل محل الاستبداد.
- الأغلبية في الرأي، وتحصيل القوة، وذلك بأن يكون في صف المقاومة فوق الثلاثة أرباع عدداً وقوة بأس.

وفي هذا لا يبدو الكواكبي معنياً بالجوانب الفقهية الخاصة بالخروج، فهو يناقش مسألة الخروج في أفق مفتوح بعيداً عن اعتراضات فقه الطاعة السياسية، التي لاشك في أنه كان يعرفها جيداً بحكم ثقافته الأصولية. إن القاعدة التي أراد الكواكبي تقريرها هي حق الأمة من خلال "العقلاء" في مقاومة الاستبداد، ثم التسليم لها بحق تحديد قواعد نظامها السياسي، وهو هنا يواجه مشكلة الاستبداد وليس مشكلة الكفر البواح.

وعلى خلاف ذلك فإن الدكتور علي جريشة يناقش إشكالية الخروج من مدخل شرعي، لذلك يحتل مفهوم الكفر البواح الدور الأساس في أطروحته؛ فهو يحصر جواز الخروج على النظام في حالة واحدة هي تحقق الكفر البواح، محاولاً إخراج هذا المفهوم من دائرة الغموض الفكري إلى حيز الوضوح القانوني، عبر تحويله إلى قاعدة تنظيمية واضحة المعالم في إطار العلاقة بين الأمة والسلطة، فيناقش مسألة الخروج بوصفها إحدى آليات مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يتضمن خمسة مستويات للإنكار هي[1]:

---

(1) جريشة، علي. **المشروعية الإسلامية العليا**، المنصورة: دار الوفاء، ط.2، 1986م، ص252-279.

- الإنكار بالقلب: ويتحقق باعتزال السلطة ومقاطعة المنكر مقاطعة إيجابية.
- الإنكار باللسان: ويطلق عليه وصف "جهاد الكلمة".
- إسقاط حقوق الحاكم والامتناع عن طاعته ونصرته: ويترتب عليه "شل حركة الظالم" وسقوط التشريعات المخالفة.
- إسقاط الحاكم أو عزله: وهو واجب عيني في حال القدرة يترتب عليه "نزع السلطة من الحاكم الخارج على شرعية الإسلام باعتباره أخلَّ بواجبه في إقامة شرع الله إخلالاً جسيماً لم تفلح معه وسائل التقويم المتقدمة"، وأساس العزل -عنده- هو العدول عن شرع الله، مع الإشارة إلى أن الوسائل السابقة "تصح إن كنا في حالة من عدم الشرعية لا تصل حد الكفر البواح".
- المرحلة الأخيرة وتتمثل بإسقاط الحكم أو مرحلة الخروج.

تلك المستويات تعبر عن خيارات متدرجة أقصاها الخروج على النظام في حالة الكفر البواح، ولكن ما الكفر البواح بالنسبة للدكتور جريشة؟

تتوقف شرعية النظام السياسي -بحسبه- على توفر ركنين أساسيين، هما إقامة شريعة الله وتوفر رضا المسلمين[1]، والمقصود بإقامة شريعة الله أن يردّ الشرع إلى الله ابتداء، وأن تكون شريعة الله هي العليا، وأن تطبق شريعة الله كاملة غير مجزأة[2]، ولهذا فإن الكفر البواح يتحقق -بحسب الدكتور جريشة- في نظام يتوفر فيه التالي[3]:

- العدول عن شرع الله وتنفيذ شرع آخر.
- أن يساوي بشرع الله شرع آخر.

بعد ذلك يعمد الدكتور جريشة إلى وضع شروط للخروج في حالة الكفر

---

(1) جريشة، علي. **دعاة لا بغاة**، الكويت: دار البحوث العلمية، 1979م، ص133.
(2) المرجع السابق، ص130-131.
(3) جريشة، **المشروعية الإسلامية العليا**، مرجع سابق، ص282-283.

البواح تتمثل في استنفاد الطرق السابقة وآخرها العزل، وتحقق الإمكان والقدرة، على أن القدرة لا تعني توفر اليقين في التغيير وإنما توفر احتمال النجاح. ثم يشترط أيضاً أن يكون الخروج للحفاظ على ضرورة الدين فقط، كما يحصر في الوقت نفسه الخروج في يد أهل الحل والعقد "أولي الأمر" -كما يرى-، فإذا قرر أهل الحل والعقد الخروج فعلى المسلمين طاعتهم[1].

معظم الأفكار السابقة يضعها الدكتور جريشة في كتابه "المشروعية الإسلامية العليا" تحت عنوان لافت هو: "نحو نظرية محكمة للخروج"، لكن ما يقدمه في هذا الشأن يستعيد خطاب فقه السياسة الشرعية؛ إذ يقع تحت تأثير مفهوم الكفر البواح، الذي يربطه الدكتور جريشة بالمستوى التشريعي: تطبيق الشريعة، وليس بالمستوى العقدي، وهي مسألة تسهّل ممارسة التكفير خارج سياق العقيدة.

مع ذلك فإن فكرة الكفر البواح تظل غامضة وغير قابلة للتطبيق[2]، فالموقف من الشريعة ليس مسألة حدية يمكن القول معها إنّ النظام الذي لا يطبق الشريعة تنطبق عليه تلك الصفة مطلقاً؛ إذ توجد كثير من المتغيرات التي تحيط بعملية تطبيق الشريعة بعضها يعود للنظم السياسية وبعضها يرتبط بالبيئة التاريخية للمجتمعات الإسلامية.

إن الاعتماد على فكرة الكفر البواح في التنظير السياسي لمسألة الخروج يوصل إلى نتيجة غير مكتملة؛ إذ يظل الكفر البواح مرتبطاً بالتباسات فقهية

(1) المرجع السابق، ص284.

(2) يمكن الإشارة أيضاً إلى التفسير الذي قدمه الدكتور صلاح الدين دبوس لمعنى الكفر البواح بوصفه يؤشر إلى "استبعاد ولي الأمر أو الخليفة الإسلامي من توجيه العامة والخاصة للجماعة وكل صورة تشابهها ويمكن أن ينتهي منها المسلم العادي إلى الحكم بكفر الخليفة". انظر:

- دبوس، صلاح الدين. **الخليفة توليته وعزله إسهام في النظرية الدستورية الإسلامية مقارنة بالنظم الدستورية الغربية**، الإسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، (د.ت.)، ص373. ويوحي هذا "التعريف" مع ما يكتنفه من غموض وصعوبات تطبيقية بالمقابلة بين الكفر البواح وبين العلمانية.

شديدة الدقة[1]، ومرهوناً بتحقق شروط تاريخية لها علاقة بالنظم وعلاقة أكبر بالفاعلية الحضارية للأمة، ويبدو أن ما قدمه الدكتور جريشة تحت بند الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو الجانب الأهم في طرحه، فقد أدرك أهمية توسيع مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدفع به ليستوعب حق الأمة في إسقاط الحاكم الجائر وعزله دون الحاجة إلى تكفيره، مع ملاحظة أن هذا المستوى من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يستوعب ركني الشرعية اللذين أكدهما الدكتور جريشة، وهما إقامة الشريعة وتحقيق رضا الأمة، دون الحاجة إلى إقحام قضية الكفر والإيمان في المسألة، لأن عدم إقامة الشريعة هو أعلى مراتب الجور[2].

إن مقاربة العلاقة بين الأمة والسلطة من منظور الكفر البواح، يقود إلى الدفع بإشكالية الخروج، إلى دائرة جدل فقهي لا ينتهي، ومن المعلوم أن المساحة الأوسع من الخلاف القديم في الفكر الإسلامي تمحورت في الخروج على السلطة الجائرة، أما السلطة الكافرة فلم يكن الموقف منها محل خلاف يذكر.

في هذا الإطار يضع الدكتور القرضاوي إشكالية الخروج في سياق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دون الحاجة إلى ربطها بفكرة الكفر

---

(1) يرى الدكتور القرضاوي "أن الحاكم الذي حكم بقضية بعينها بغير حكم الله فيها، فإنه إما أن يكون حكم بها وهو جاهل، فهذا أمره أمر الجاهل بالشريعة، وأما أن يكون حكم بها هوى ومعصية، فهذا ذنب تناله التوبة، وتلحقه المغفرة، وأما أن يكون حكم به متأولاً حكماً خالف به سائر العلماء، فهذا حكمه حكم كل متأول يستمد تأويله من الإقرار بنص الكتاب، وسنة رسول الله صلى اله عليه وسلم". انظر:
- القرضاوي، يوسف. **من فقه الدولة في الإسلام**، القاهرة: دار الشروق، ط.3، 2001م، ص107.

(2) العوا، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**، مرجع سابق، ص26. ويقول الدكتور القرضاوي: "إن الحكم بغير ما أنزل الله -وإن لم يكن كفراً مخرجاً من الملة، لعدم جحود الحاكمين وإنكارهم لشرع الله- هو بالقطع حكم مخالف للإسلام، وحسب صاحبه أنه رضي لنفسه أن يكون ظالماً وفاسقاً، وهو ليس ظلم ساعة، ولا فسق يوم، بل هو ظلم مستمر وفسق دائم بدوام الحكم بغير ما أنزل الله". انظر:
- القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام**، مرجع سابق، ص117.

البواح. فالجور والفسوق لديه لا يقل خطورة عن الكفر[1]، لكنه يحدد لمواجهة المنكر السياسي الذي يصدر عن جانب الحكومة امتلاك القدرة على التغيير، ويتم ذلك بإحدى صورٍ ثلاث يحددها على النحو التالي[2]:

- القوات المسلحة التي تعتمد عليها النظم الحديثة في تحقيق استقرارها وقمع خصومها.
- الأغلبية البرلمانية داخل السلطة التشريعية التي تمتلك استصدار القوانين والتشريعات.
- قوة الجماهير الشعبية والرأي العام.

يقول القرضاوي في ذلك: "فمن لم يملك إحدى هذه القوى الثلاث، فما عليه إلا أن يصبر، ويصابر ويرابط، حتى يملكها، وعليه أن يغير باللسان، والقلم، والدعوة والتوعية والتوجيه، حتى يوجد رأياً عاماً قوياً يطالب بتغيير المنكر، وأن يعمل على تربية جيل طليعي مؤمن بتحمل تبعة التغيير"[3].

يتجاوز الدكتور القرضاوي إشكالية الكفر البواح ليربط مسألة التغيير بالفاعلية الاجتماعية والسياسية، ونجد في زوايا هذا الطرح استعادة لفكرة التمكن التي كان الإمام الجويني قد دفع بها من داخل الدائرة الأشعرية، لكن التمكن لا يأخذ معنى مادياً "عسكرياً" فحسب، وإنما يشمل المعنيين السياسي والاجتماعي[4]، وهذا ما يفتح أفقاً أمام الممارسة السياسية والدعوية

---

(1) القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام**، مرجع سابق، ص116.

(2) المرجع السابق، ص125- 126.

(3) المرجع السابق، ص126.

(4) نرى أن فكرة التمكن ظهرت بوضوح عند الإمام أبو حنيفة في موقفه المؤيد لثورة الإمام زيد بن علي، وقد كان أبو حنيفة يرى أن زيداً خرج وهو غير متمكن فلم ينكر عليه ذلك، وهذا يوضح أن التمكن ليس شرطاً لمشروعية الخروج وإنما هو شرط لفاعليته، وهو شرط نسبي يخضع لتقييمات متباينة.

ثم ظهرت فكرة التمكن عند إمام الحرمين الجويني، الذي أزال العقبات التي اعترضتها وأهمها الفتنة، فقرر الخروج على من فحش ظلمه وجوره، وهو أمر منطقي، حيث لا يمكن للتمكن أن يتحقق في ظل الخوف من الفتنة لأن هذا الخوف يحول دون تحصيل =

التي تستشعر أهمية المنكر السياسي وتحض على تغييره. والملاحظ أن الصبر الذي يشير إليه الدكتور القرضاوي ليس موقفاً سلبياً من السلطة، لأن هدفه تحصيل أسباب التمكن وليس التعايش مع قوة المنكر، وهذا المعنى يؤكده كذلك الدكتور عبد الحميد أبو سليمان في مناقشته للصبر في حال وقوع الظلم على جماعة معينة خاصة من المصلحين والدعاة؛ إذ يقدم الصبر بوصفه استنفاراً عاماً يقود إلى "تحريك رحم الأمة وأهل الشورى وقادة الرأي فيها"[1]، وينتهي إلى التغيير عبر خيار العصيان المدني والمقاومة السلمية.

لا يتعلق الأمر بمثالية سياسية، وإنما بخيار مجتمعي ينقذ الأمة من دورات العنف المتكررة، ويحول عناصر السلبية السياسية في النظرية التقليدية لفقه الطاعة السياسية كالصبر إلى عناصر كفاحية وفق قاعدة "التزام الوسائل السلمية في التدافع السياسي داخل المجتمعات"[2]، ومن هنا يعمد الدكتور أبو سليمان إلى إعادة إحياء فكرة "الهجرة" الثاوية في فقه الطاعة السياسية بوصفه موقفاً سلبياً من السلطة، وتحويلها إلى أداة للمقاومة، ودفع عجلة الإصلاح، فالهجرة السياسية هدفها الترقب أو المفارقة والمقارعة "إعداداً وتحيناً للكرَّة، ومنازلة المعتدين والبغاة من الخارج لوضع حد للفتنة وانتهاك الحقوق والحريات"[3].

= أسباب التمكن، من نشر فكرة التغيير، وبث الدعاة، وتنمية شعور الأمة بالاستبداد، وكسب الأنصار، واكتساب أدوات التأثير والقدرة، وبالتالي فإنه لابد من الاعتراف بمشروعية تلك الخطوات وإلا لا قيمة لفكرة التمكن.

ونشير إلى أن التمكن هو فكرة لصيقة بتيار الخروج؛ إذ لا يمكن تصور الإقدام على الخروج بغير حد أدنى من التمكن، فمن يمارس الخروج لا بد أن يغلب على ظنه قدرته على تغيير المنكر، سواء بإزالته تماماً، أو بإضعافه، أو بإشهار الحق وتنبيه الأمة إلى خطر المنكر. وربط التمكن بالقوة المادية غير صحيح، لأن التمكن استراتيجية طويلة المدى في مقارعة السلطات الجائرة تستخدم فيها آليات متنوعة ومتفاوتة التأثير، وربط التمكن بالاستيلاء على السلطة غير صحيح لأنه إذ ذاك يصبح تغلباً وليس تمكناً.

(1) أبو سليمان، **العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص24.

(2) المرجع السابق، ص44.

(3) المرجع السابق، ص67.

بناءً على كل ذلك يبدو الاتجاه العام في الفكر السياسي الإسلامي لدى المفكرين المستقلين هو عدم الدخول في مواجهة مباشرة مع فقه الطاعة السياسية، وتجاوز إشكالياته عبر تطوير الخيار المدني السلمي، وهذه النزعة التطبيقية تساعد في إضعاف قدرة فقه الطاعة السياسية على إعادة إنتاج مركبات الفتنة والكفر البواح والمعصية بمدلولها الديني، لإحباط العناصر التجديدية في الخطاب الإسلامي المعاصر واستدراجه إلى معارك فقهية لا تنتهي. ومع ذلك فإن فقه السياسة الشرعية يظل بمثابة "الحاضنة التراثية" التي يأوي إليها الخطاب الوسطي الإسلامي عندما يواجه بممانعة الواقع السياسي، وضبابية الوعي الاجتماعي، ومنظومة الأدوات الدستورية التي تحيط السلطة نفسها بها، والتي تحد من فرص الخطاب التجديدي في إحداث التغيير المنشود.

في هذا الصدد يمكن الإشارة إلى فكرة الخيانة العظمى التي ترد في بعض الدساتير العربية سبباً وحيداً لمساءلة الحاكم وعزله[1]، فالخيانة العظمى

---

(1) جاء النص على تهمة الخيانة العظمى في دساتير بعض الدول العربية، فنصت المادة (85) من **دستور جمهورية مصر العربية** على أن "يكون اتهام رئيس الجمهورية بالخيانة العظمى إما بارتكاب جريمة جنائية بناء على اقتراح مقدم من ثلث أعضاء مجلس الشعب على الأقل، ولا يصدر قرار الاتهام إلا بأغلبية ثلثي أعضاء المجلس. ويوقف رئيس الجمهورية عن عمله بمجرد صدور قرار الاتهام، ويتولى الرئاسة مؤقتاً نائب رئيس الجمهورية أو رئيس مجلس الوزراء عند عدم وجود نائب لرئيس الجمهورية أو تعذر نيابته عنه، مع التقيد بالحظر المنصوص عليه في الفقرة الثانية من المادة (82)، وذلك لحين الفصل في الاتهام [...] وتكون محاكمة رئيس الجمهورية أمام محكمة خاصة ينظم القانون تشكيلها وإجراءات المحاكمة أمامها ويحدد العقاب، وإذا حكم بإدانته أعفي من منصبه مع عدم الإخلال بالعقوبات الأخرى". ويلاحظ أن المادة أشارت إلى وضعين مختلفين، هما: الخيانة العظمى وارتكاب جريمة جنائية، دون توضيح المقصود بالخيانة العظمى، ونصت على أن تتولى محاكمة رئيس الجمهورية محكمة خاصة عليا يصدر بتشكيلها وتحديد إجراءتها قانون خاص.

أما المادة (128) من **دستور الجمهورية اليمنية** فتنص على أن "يكون اتهام رئيس الجمهورية بالخيانة العظمى أو بخرق الدستور أو بأي عمل يمس استقلال وسيادة البلاد بناءً على طلب من نصف أعضاء مجلس النواب ولا يصدر قرار الاتهام إلا بأغلبية ثلثي أعضائه. ويبين القانون إجراءات محاكمته، فإذا كان الاتهام موجهاً إلى رئيس الجمهورية ونائبه تباشر هيئة رئاسة مجلس النواب مهام رئاسة الجمهورية مؤقتاً =

هي المقابل العصري لفكرة الكفر البواح، ووجودها الغامض في بنية النصوص الدستورية يشير إلى حالة من التكييف الدستوري لفقه الطاعة السياسية، فكلا الفكرتين تتسمان بالغموض. وبصرف النظر عن الدلالات المعرفية لكل منهما فإنهما تقودان إلى نتيجة متطابقة، هما التكفير أو التخوين. وما يكشف عن

= حتى صدور حكم المحكمة، ويجب أن يصدر القانون المشار إليه خلال دور الانعقاد العـادي الأول لمجلس النواب التالي لسريان هذا الدستور. وإذا حكم بالإدانة على أي منهما أعفي من منصبه بحكم الدستور مع عـدم الإخـلال بالعقوبات الأخرى، وفي جميع الحالات لا تسقط بالتقـادم أيٌّ من الجرائـم المذكـورة في هذه الـمـادة". ويلاحظ أن المادة اقتفت ما ذهب إليه المشرع المصري مع اختلافات أساسية، الأول: أنها أضافت إلى الاتهام بالخيانة العظمى الاتهام بخرق الدستور أو بأي عمل يمس استقلال وسيادة البلاد، والثاني: أنها قيدت طلب توجيه التهمة بنصف أعضاء مجلس النواب، والثالث: أنها حددت سقفاً زمنياً لإصدار القانون الخاص بمحاكمة رئيس الجمهورية خلال دور الانعقاد العادي لمجلس النواب التالي لسريان الدستور، والرابع: أن المادة اعتبرت التهم السابقة لا تسقط بالتقادم، والخامس: أن المادة (153) نصت على أن تتولى المحكمة العليا وهي أعلى هيئة قضائية وليس محكمة خاصة، إجراءات محاكمة رئيس الجمهورية.

أما **الدستور الجزائري** فقد نصت المادة (158) منه على أن " تؤسس محكمة عليا للدولة، تختص بمحاكمة رئيس الجمهورية عن الأفعال التي يمكن وصفها بالخيانة العظمى" فحددت الخيانة العظمى بالأفعال التي يرتكبها في أثناء تأديته مهامه .

كما نصت المادة (91) من **دستور الجمهورية العربية السورية** على عدم مسؤولية رئيس الجمهورية عن الأعمال التي يقوم بها "إلا في حالة الخيانة العظمى ويكون طلب اتهامه بناءً على اقتراح من كل أعضاء مجلس الشعب على الأقل وقرار من مجلس الشعب بتصويت علني وبأغلبية ثلثي أعضاء المجلس بجلسة خاصة سرية ولا تجري محاكمته إلا أمام المحكمة الدستورية العليا" وهي المحكمة التي يسمي رئيس الجمهورية أعضاءها وفق نص المادة (139).

أما **الدستور التونسي** فقد استثنى رئيس الجمهورية من تهمة الخيانة العظمى فنصت المادة (68) منه على أن " تتكون المحكمة العليا عند اقتراف الخيانة العظمى من أحد أعضاء الحكومة، ويضبط القانون صلاحيات هذه المحكمة وتركيبها وإجراءاتها" .

ويلاحظ أن النظم التي تضمنت دساتيرها النص على توجيه تهمة الخيانة العظمى لرئيس الجمهورية هي نظم جمهورية، وهو ما يعني أن النظم الملكية أو الأميرية أو السلطانية لا تقبل مبدأ العزل من حيث الأساس، ومع ذلك فإن التهمة بالخيانة العظمى تظل في النظم الجمهورية غير محددة دستورياً.

غموض فكرة الخيانة العظمى ليس فقط واقع الممارسة العملية الذي لم يشهد توجيه مثل هذه التهمة الدستورية لأي حاكم سياسي في منصبه فحسب، وإنما غياب آليات وإجراءات قانونية محددة لحالة "العزل الدستوري" عند الخيانة العظمى[1].

إن الفكرتين تنشطان في فضاء معرفي واحد، فالكفر البواح يترتب عليه حصانة الحاكم من العزل، أما فكرة الخيانة العظمى فيترتب عليها حصانته من العزل ما لم تثبت ضده تلك التهمة أو تنتهي ولايته الدستورية باختيار خلف له، بل إن فكرة الخيانة العظمى تبدو أكثر إحكاماً بفعل تطور الفكر الدستوري، فهي تجنب الحاكم المسؤولية الجنائية وكذلك المسؤولية السياسية في النظم البرلمانية القائمة على التعاون الدستوري بين السلطات الثلاث.

---

(1) نستثني من هذا التوصيف قانون "إجراءات اتهام ومحاكمة شاغلي وظائف السلطة التنفيذية العليا في الدولة" الذي صدر في الجمهورية اليمنية بتاريخ 21/ 3/ 1995م تنفيذاً لنص المادة الدستورية رقم (128) المشار إليها سابقاً، حيث عرّف القانون "الخيانة العظمى" بأنها تعني "القيام بعمل مجمع على أنه كفر أو المساس بوحدة الوطن أو التنازل عن جزء منه أو تغيير النظام الجمهوري ومبادئ الثورة اليمنية أو القيام بأي عمل من أعمال التجسس أو إفشاء الأسرار لصالح قوى أجنبية أو معادية لليمن". ويلاحظ أن القانون أدخل مفهوم الكفر تحت مفهوم الخيانة العظمى واستبدل بالنص على الكفر البواح النص على الكفر المجمع عليه، وساوى في الوقت نفسه بين الكفر المجمع عليه وأعمال أخرى كالمساس بوحدة الوطن وغيرها. ويحدد القانون إجراءات الاتهام والتوقيف، بما فيها إجراءات توقيف رئيس الجمهورية أو نائبه، وإجراءات المحاكمة، والعقوبات، والمادة (30) من القانون تجعل قوات الأمن والشرطة ومن تستدعي الحاجة إليه من القوات المسلحة تحت إمرة هيئة رئاسة مجلس النواب بغية تنفيذ الحكم، وتحتاط المادة (31) من القانون من تأثير المتهمين على المحاكمة أو إجراءات سيرها بالنص على أنه "لا يجوز حل مجلس النواب أو تعليق العمل بالدستور أو إلغاء هذا القانون كما لا يجوز توقيف المحكمة المختصة أو اتخاذ أي إجراء أو عزل أو توقيف لأي عضو فيها أو الإحالة للتقاعد أثناء إجراءات الاتهام أو المحاكمة وفقاً لهذا القانون وأي إجراء يتعلق بذلك يعتبر باطلاً". وبالرغم من الملاحظات التفصيلية التي يمكن أن ترد في وجه هذا القانون والتي من أهمها أن الصلاحيات الواسعة لرئيس الجمهورية وتأثيره على السلطتين التشريعية والقضائية يحول دون الوصول العملي إلى مرحلة "العزل الدستوري" فإن مفهوم الخيانة العظمى هو أكثر تحديداً -على المستوى النظري- بالنسبة للمشرع اليمني مقارنة بالبلاد العربية الأخرى.

ثانياً: نحو إعادة بناء المفهوم: مقولات تأسيسية

1 - متطلبات منهجية لإعادة بناء المفهوم:

تتخذ عملية إعادة البناء طابعاً إجرائياً؛ إذ تقوم على إعادة ترتيب أجزاء المفهوم ومكوناته، وتعيين حدوده وأطرافه، والتجاوز المرحلي لبعض إشكالياته. وهذه العملية لا تجري باستقلال عن معطيات الخبرة المعرفية، لكنها تستجيب لها استجابة واعية، فتأخذ في الحسبان المعطيات التاريخية التي أسهمت في تشكيل تلك الخبرة، محاولةً التمييز بينها وبين ما يمثل خواص أساسية للمفهوم، وهنا يمكن التأكيد أن عملية إعادة البناء ليست عملية نقض أو تقويض غرضها إثبات عدم صلاحية المفهوم للممارسة الواقعية والفكرية، أو البرهنة على قصوره المعرفي، أو البحث في ثناياه عن عناصر لم تعد قابلة للحياة، فبما أن التاريخ هو صاحب الأثر الأكبر في بناء المفهوم وتشكيله على تلك الهيئة التي استقر عندها في الفكر السياسي الإسلامي، فإن الممارسة التاريخية وليس التنظير المجرد هو القادر على إثبات الأهلية الحضارية للمفهوم، وتحديد دوره في عملية البناء الحضاري للأمة، وأية مساهمة في هذا الصدد ليست سوى من قبيل تحقيق الشرط التاريخي لحدوث ذلك، عبر التهيئة المعرفية للمفهوم والتعامل النقدي مع عناصره ومكوناته.

وعملية إعادة البناء ليست عملية إنقاذية هدفها انتشال المفهوم من فوضى الاستخدام العرفي، والنأي به عن عملية التوظيف السياسي، فهاتان العمليتان لا علاقة لهما بإعادة البناء؛ إذ يمكن لأكثر المفاهيم وضوحاً -كالتوحيد مثلاً- أن يتعرض لعمليات من هذا النوع. إن عملية إعادة البناء تقوم على ملاحظة الخصائص البنيوية للمفهوم، بعد أن يتم تحديدها وفقاً للنص الحاضن لهذا المفهوم، ضمن سياقاته الداخلية والخارجية. وهذا يعني أنها عملية مطلوبة في ذاتها، وأن مشكلة الاستخدام العرفي للمفهوم والفوضى المفاهيمية التي تشكل سمة العصر الحالي، ما هي إلا عناصر كاشفة عن مشكلات حقيقية يعانيها المفهوم في التراث الإسلامي.

في هذا الصدد من المهم التذكير بأن الأصل الشرعي للمفاهيم الإسلامية

يحول دون حدوث عملية تشويه كاملة لتلك المفاهيم، وهذه الخاصية التكوينية للمفاهيم الإسلامية بوصفها تنتمي لإطار مرجعي ثابت، تسمح بإعادة تأصيلها والكشف عن التغيرات التي لحقت بها، وهي عملية وإن كانت في غاية الصعوبة إلا أنها تظل ممكنة، ومن هنا كانت قابلية الفكر الإسلامي للتجديد بسبب وجود عناصر ثابتة ترتكز عليها عمليات التجديد من وقت لآخر.

فالانحراف الجزئي في المفاهيم يقود بالنسبة لأطر حضارية أخرى إلى انحراف كلي في العقيدة، وهذه الحالة منعدمة في الإطار الحضاري الإسلامي لثبات العقيدة وثبوت "قاعدة الحفظ". من هنا كانت محاولة إحلال التأويل محل النص واعتماده إطاراً مرجعياً لعمليات الفهم والتفسير مسألة في غاية الخطورة، فالتأويل هو نتاج حركة العقل البشري في النص الثابت. وعملية إعادة البناء تقوم على العودة المتبصرة إلى النص، دون أية وساطة تأويلية إلا ما كان من قبيل الاسترشاد لا أكثر، لذلك فإن اعتماد التأويل حائلاً بين العقل والنص، يجعل عملية إعادة البناء عملية هامشية ينحصر هدفها في تسويغ بعض التأويلات التاريخية لا غير.

إن المهمة الأساسية لإعادة البناء هي الحفاظ على المفاهيم بدلالاتها الشرعية الأصلية دون تعريضها لسلسلة من التأويلات الذاتية بغرض تكييف المفهوم مع مقتضيات الظرف التاريخي ومتغيرات الواقع السياسي، فمثل تلك العملية تتجاوز المفهوم إلى الاستبداد بالنص الحامل للمفهوم، وهذا يعني أن الممارسة السياسية الإسلامية ينبغي أن تحتفظ بالصورة المعيارية لمفهوم الطاعة السياسية، حتى وإن كانت مفارقة للواقع، لأن تحريف تلك الصورة تحت ضرورة واقع متغير يفقد الفكر القدرة على استعادتها حين يكون ذلك ضرورياً.

وهنا يبدو العقل الإسلامي أمام قضية غاية في الأهمية، تتعلق بقدرته على الحركة في الواقع السياسي دون أن يضطر إلى تدوير الشرع معه. إن الشرع ليس عنصراً تابعاً للحركة بل هو ضابط لها وحكم عليها، والذهاب بعيداً عنه خير من الذهاب به بعيداً عن مقاصده، فبإمكان المسلم أن يطيع نظاماً سياسياً لا تتوفر فيه شروط العدالة دون أن يدعي أن هذا هو موقف

الشرع، وهذه الممارسة الأمينة تجعل من الممكن استحضار العودة إلى الشرع لا استمراء البعد عنه.

إن تحويل الممارسات والقناعات والخبرات إلى أحكام شرعية مسألة تضع صعوبات جمة في طريق إعادة البناء، وتحدث إرباكاً على مستوى الفكر والممارسة، وتضع الفكرة في مواجهة الفتوى، والشرع في مواجهة الواقع، وهي ثنائيات غير صادقة تؤمِّن الاستمرار للنظم الجائرة، وتدفع بالخلاف بعيداً عنها إلى ساحة الفكر والعقيدة، لتغدو السلطة -والحال كذلك- مرجعاً للتفكير وليس موضوعاً للتفكر، فتدير الصراعات الفكرية بين الأطراف المختلفة، وتقوم بدور الحكم "النزيه"، وتقمع عندما يقتضي الأمر ذلك، وتقوم بالدور الأكبر في عملية إنتاج المعرفة.

من جهة أخرى فإن نزعة الفكر السياسي الإسلامي إلى الحركة قبل اكتمال التنظير والبحث التاريخي الموضوعي، وهي السمة التي تكاد تهيمن على مظاهر التفكير الإسلامي المعاصر، تعيق -إلى حد كبير- عملية إعادة البناء المفاهيمي. صحيح أنه لا يمكن بلوغ مرحلة زمنية يمكن القول عندها باكتمال التنظير، إلا أن هناك منطقاً يرافق أية عملية تنظيرية يستطيع أن يكشف عن بلوغها مستوى النضج من عدمه، والنزعة إلى الحركة تصادر الفكر، وكذلك -وهذا هو الأهم- تحمّل الفكر مسؤولية أخطاء الحركة، لذلك فإن اعتبارات الحركة تطغى على مطلقيات التفكير وتحد منها، فالبعض يحاصر نفسه باعتبارات الواقع السياسي وهو لا يزال في مرحلة التنظير، وخطورة هذا المنحى يتمثل في إماتة الأفكار في مهدها حتى قبل انطلاقها، وتحويل المعرفة إلى عملية لاستنطاق الأفكار وليس قراءتها، وهذا الأمر يحدث كثيراً في التفكير في مسألة الطاعة السياسية.

إن استحضار مآلات المفهوم في مرحلة التفكير النقدي على المستوى النظري يقود إلى قمع المفهوم، ويحبط مسعى الإفصاح عن مكنوناته الأصلية، بزعم تكييفه مع الواقع، فالتفكير -مثلاً- في خطورة النتائج التي توصِل إليها عملية إعادة البناء المعرفي للمفهوم فيما يتصل بالفتنة والخروج، قد يكون سبباً

في تسكين المفهوم وإخضاعه لعملية تهذيب وتقليم متكررة يصبح المفهوم بعدها نتاجاً مشوهاً لعمليات تحكمية مركبة، وهذا الأمر يستدعي تطوير منهجية التفكير الإسلامي بصدد قضية المفاهيم، كي لا يطغى الذاتي على الموضوعي في عملية التأصيل وإعادة البناء للمفاهيم الإسلامية.

إن تقييد المفكر ذاته هي ظاهرة ملفتة، لذلك فإن عملية إعادة بناء مفهوم الطاعة السياسية يجب أن تحدث أولاً على المستوى المعرفي في دوائر علمية منضبطة، تتقاسم الاهتمام بخطورة استمرار أزمة المفاهيم الإسلامية، فتعريض عملية إعادة البناء تلك لمناخات أخرى غير صحية قد يسهم في مضاعفة التشوهات العالقة بالمفهوم، وكذلك فإن تعريضه للنقاش في دوائر لا تعترف بوجود مشكلة أصلاً، قد يحدث انتكاسة لعملية إعادة البناء، إن الالتزام الفكري هو شرط أساسي لعملية إعادة البناء. هذا من الوجهة الذاتية، أما من الوجهة الموضوعية فإن استخدام النصوص في عملية إعادة البناء مسألة يجب أن تكون مسبوقة بتحديد "القصد التشريعي" للنص، أو وظيفة النص التأسيسي للمفهوم، وهذه عملية سنعرض لها لاحقاً.

وفي الوقت نفسه فإن إعادة البناء هي أبعد ما تكون عن عملية إعادة توجيه للمفهوم، فتلك العملية مع ما تحمله من طابع تحكمي تنطوي على قبول بالأجزاء الغريبة التي يمكن أن تكون قد تسللت للمفهوم من خارج فضائه المعرفي والتحمت ببنيته، وبالتالي فهي أقرب إلى التعايش مع المفهوم والتصالح مع الواقع المعرفي الذي فرضه. وعملية إعادة التوجيه لا تخلو من مغزى عقدي في الكثير من الأحيان، وهي مسألة حدثت كثيراً في التعامل مع المفاهيم الإسلامية عبر محاولة الاقتراب بها من النموذج السياسي الغربي، والأثر الذي تخلفه عملية كتلك هو أثر سلبي في كل الأحوال ليس لكونه يمثل اغتصاباً معرفياً للنص التأسيسي، الذي يشكل الوعاء الحاضن للمفهوم، ولكن لأنه يضيف إلى التحدي التاريخي تحدياً أكثر صعوبة من الوجهة التحليلية، وهو تحدٍ معرفي يتمثل في إكساب المفهوم خصائص بنية معرفية مغايرة لا تمت بصلة إلى الحقل المعرفي الأصلي الذي ينتمي إليه.

إن محاولة تحديث أو عصرنة المفهوم -وهما عمليتان متمايزتان من حيث المصطلح- هي تعبير عن نزعة تاريخية تستجيب لواقع سابق لعملية التحديث أو العصرنة؛ بمعنى وجود نموذج معرفي يجري التحديث على شاكلته، وهذا النموذج (الغربي) لا يقوم على التسويغ الأخلاقي أو الرشادة العقلية؛ إذ هو في صميمه إنجاز عملي تراكم بفعل جهد ومثابرة، وأنتج قيماً عملية ظهرت في مجرى تراكم الإنتاج ورأس المال، فقيمه السياسية بهذا الوصف هي تعبير عن فائض اقتصادي في الأساس، وتماسكه النظري لم يختبر أخلاقياً ولا منطقياً بعد، بسبب تسارع وتيرة الإنتاج الاقتصادي والتكدس التقني الذي يحول زخمه دون الوقوف على الإشكاليات العميقة الثاوية في قعر ذلك النموذج، لذلك فإن هذا النموذج الغربي لا يصلح أساساً يمكن الركون إليه في عملية إعادة البناء التي نتغياها هنا.

تلك جملة من المدركات المطلوبة لإنجاز عملية البناء، بوصفها عملية تهدف إلى تحقيق الاستقامة المعرفية للمفهوم، وليس تحويله إلى مشروع، أو برنامج حركي، أو وثيقة تاريخية، أو أساس لحل وسط في العلاقة الملتبسة بين السلطة والأمة، لذلك فإن السؤال الأساس الذي تجب إثارته هنا هو: ما العمل لجعل مفهوم الطاعة السياسية فاعلاً ومساهماً في عملية البناء الحضاري للأمة؟

هذا السؤال الذي يشكل محور عملية إعادة البناء يتجاوز الأفق السياسي للمفهوم، ويفرض تجنب التعامل مع المفهوم بوصفه طبقة من القواعد الفقهية والإكراهات المعرفية التي لا تشكل بمجملها سوى استجابة ظرفية لمعطيات تاريخية كثير منها لم يعد قائماً اليوم. ولا شك في أن عملية إعادة البناء هي عملية تتطلب جهداً جماعياً يتم على مدار سنوات طويلة. وهذا الكتاب لا يتغيا سوى وضع بعض الخطوط العريضة لعملية إعادة البناء، مستحضراً ما تم التوصل إليه في الفصول السابقة، على اعتبار أن عملية إعادة البناء سارت سيراً متلازماً مع عملية التحليل التاريخي في الفصول السابقة، وأن ما نطرحه هنا هو تكثيف لبعض المقولات التي وردت فيها بوصفها محاولة لتجاوز إشكاليات المداخل التقليدية للمفهوم، سواء الفقهية أو الكلامية أو الحديثية وغيرها.

2 - إعادة البناء المفاهيمي: مدخل تكاملي

أ - تعيين الحدود الوظيفية للنص التأسيسي:

ليس صحيحاً أن القرآن يأتي بالمفاهيم السياسية مجردة وعارية عن أي تحديد، وأنها متروكة للزمن يملؤها بحقائقه ومتغيراته. إن ذلك يصدق فقط على الوسائل والآليات، مع مراعاة الانسجام الدائم بين الوسيلة والمضمون. ويبدو هذا الأمر أكثر وضوحاً في المفاهيم التطبيقية أو التشغيلية، فالمفهوم التشغيلي هو مفهوم يتجه إلى الحركة ويمتلك مقوماتها ومؤهلاتها من داخل النص المولِّد له، والنص القرآني يراعي ضمان السير المنتظم لتلك الحركة، عبر جملة من التحديدات التي تشكل في مجملها مضمون المفهوم، وبذلك فإن الإضافة التي يمكن أن تتحقق تاريخياً للمفهوم لا يمكن أن تبلغ مستوى استبدال المضمون القرآني للمفهوم بمحتوى تاريخي مغاير، وإنما تقتصر إما على تحديد الآليات والوسائل التطبيقية للمفهوم، أو الكشف التاريخي عن أبعاده، التي قد لا تسعف ظروف المجتمع في مرحلةٍ ما في الكشف عنها، فتظل كامنة في النص إلى أن تتكشف عبر حركة الواقع.

إن مفهوم الطاعة السياسية بهذا المعنى هو مفهوم للممارسة الإيمانية وليس للإيمان، فهو بمثابة المفهوم القاعدة الذي لا يقف عند حدود الممارسة الضميرية للفرد أو الجماعة المسلمة، وبالتالي فإن حضوره في بنية النص القرآني هو حضور يستوعب المحددات العامة للرؤية القرآنية، ويراعي القيم القرآنية المحيطة به، ويستجيب للمضامين النصية المتمثلة في القيود القرآنية والمضمون القرآني لمفهوم أولي الأمر، بوصفها عناصر تكوينية أصلية للمفهوم، وهذا يعني أن القضايا التي يعتمد عليها المحتوى المعرفي للمفهوم تحددت في بيئة النص القرآني، لكن آليات تشغيل المفهوم وأدواته ظلت رهن الأمة وحركتها في التاريخ.

ويمكن القطع بوجود كثير من العناصر الدلالية الكامنة في النص الحاضن للمفهوم، لكن تكشُّفها يظل رهن الممارسة التاريخية التي يمكنها الإفصاح عن أبعاد لامتناهية للمفهوم، غير أن انحراف التجربة السياسية للمسلمين بعد

الخلافة الراشدة، ومحاولة تقديم المفهوم بصيغة تاريخية نهائية، أوقف تطور المفهوم عند مستوى معين من الفهم والإدراك، وهذا الأمر ليس خاصاً بمفهوم الطاعة السياسية، فقد أدى تدني الممارسة السياسية للشورى وإثارة جدل عقيم في وجوبها أو عدم وجوبها، إلى تجميد الشورى والتغطية على دلالاتها السياسية، وحجب قدراتها على التنظيم السياسي والبناء الحضاري.

إن وجود معانٍ يكتنزها النص القرآني، ويمكن أن تفصح عنها الممارسة التاريخية كلما تم ترشيدها، يشير إلى خطأ التصور بإمكانية بناء المفهوم على أساس إجماعي يقوم على الأحاديث النبوية فقط، دون الالتفات إلى الدلالات القرآنية للمفهوم، ويكشف عنها النص لا كما تظهرها القراءات التأويلية. لقد اعتبرت وظيفة النص القرآني تاريخياً وظيفة تقريرية، أوجبت الأمر بطاعة أولي الأمر، وانتهى دورها عند هذا المستوى، فلم تضع قيوداً ولم تحدد مضامين، ولم تربط بين المفهوم ومفاهيم أخرى في منظومة القيم القرآنية، ووجد علماء الحديث في القول بأن السنة مفصِّلة لما ورد في القرآن مستنداً لإعادة بناء المفهوم دون مراعاة للتحديدات القرآنية الأصلية.

لقد راح المحدثون يلتمسون القيود والضوابط لهذا المفهوم من الأحاديث النبوية، وكأن المفهوم ورد في القرآن مطلقاً وعارياً عن أي تحديد، وجرى تجاهل دلالة الرد إلى الله والرسول عند التنازع وربطها بمفهوم الطاعة بدرجات متفاوتة، وأطلق وصف أولي الأمر على نظم الجور والتغلب والفساد، وتم إحكام الربط بين مفهوم الطاعة والإيمان، وجرى تحويله إلى جزء من العقيدة. وفي واقع الأمر فقد كانت السنة قاضية على القرآن في تحديد هذا المفهوم، وهو ما نلحظه من قراءات الجمع بين الأحاديث المتعارضة ظاهرياً في هذا الباب؛ إذ استبعدت آيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لصالح قراءة حديثية موجهة قائمة على آلية التخصيص.

إن الاندفاع وراء القراءة التأويلية للنص القرآني تحت تأثير الممارسة السياسية والمعطيات التاريخية، هي السبب في التجهيل بالمفهوم، ولا يتعلق الأمر بقصور معرفي تخلل الدوائر العلمية الإسلامية، وإنما باستجابة غير

موضوعية لظروف الواقع السياسي. ويمكن أن نلحظ ذلك بوضوح من خلال المواكبة الفقهية والحديثية -بدرجة أساسية- لظروف ذلك الواقع المتغير بعد الخلافة الراشدة، فتغلب معاوية بن أبي سفيان على الإمام علي أدخل في مفهوم الطاعة السياسية عنصر "طاعة المتغلب"، ووصول يزيد بن معاوية إلى الحكم أدخل في مفهوم الطاعة السياسية عنصر "طاعة الفاسق"، وتعاقب أنظمة الجور المختلفة على الحكم الإسلامي أدخل عنصر "طاعة الجائر".

لقد أصبحت تلك العناصر المغايرة من حيث طبيعتها لمفهوم الطاعة السياسية بتحديداته القرآنية جزءاً منه بفعل الممارسة التاريخية للمسلمين بعد عصر الخلافة الراشدة، وإذا كانت هذه النتوءات التاريخية قد حدثت تحت ستار مبدأ الضرورة، فإن استمرار الوقائع التاريخية ومحاولة الفكر الإسلامي مواكبتها حتى لا يبدو معزولاً عن الواقع، أحدث نوعاً من الخلط بين الطاعة السياسية الشرعية و"طاعة الضرورة".

ما قام به المحدثون على وجه التحديد هو حصر قيود مفهوم الطاعة السياسية في قيدي المعصية والمنكر[1]، وإلغاء التنوع الحديثي عبر تنميط الأحاديث النبوية في شكل واحد للممارسة السياسية هي تلك المرتكزة على الصبر. ويضاف إلى ذلك أن النسق الحديثي أنتج سلسلة من القطعيات المعرفية المستندة إلى فهم جزئي للنصوص النبوية، كان واضحاً تأثير الخبرة الإنسانية فيها، وتتمثل تلك القطعيات في الحكم بحرمة الخروج استناداً إلى دعوى الإجماع في تأويل حديث عبادة بن الصامت ﵁، والحكم بوجوب طاعة الجائر والفاسق والمتغلب، وهي مطلقات تاريخية اتخذت شكل القطعيات الشرعية وتحولت بفعل الممارسة المعرفية إلى نوع من القواعد الكلية التي تتناسل منها الأحكام دون مراعاة للطبيعة الاجتهادية لتلك "المطلقات"،

(1) نلفت النظر إلى ما يمكن أن نصفه بقصور التفسير السياسي لمفهوم المعصية، وقد ذكرنا في مواضع عدة من هذا الكتاب أن قيدي المعصية والمنكر قيدان غير كافيين على الطاعة السياسية، وأنهما أسيران لدلالة دينية صرفة، لذلك فإن ممارسة مفهوم الطاعة السياسية بحاجة الى قيود تعاقدية تنتجها الأمة حسب ظروف واقعها، وتعبر عن شكل من أشكال العلاقة المتطورة وغير النمطية بالسلطة.

ولتنشط -من ثم- في إطار الفكر السياسي الإسلامي مشكلة ثقافة سياسية حدية ومسيجة بتراث واسع من "الشروح" و"الهوامش" و"الحواشي" المتعاضدة، التي يقوم بعضها على بعض، وينقل بعضها عن بعض، وهو ما أدى إلى محاصرة مفهوم الطاعة السياسية، وتصعيب الوصول المعرفي أو التناول المنهجي له، لخطورة وحساسية التموضع الحديثي والفقهي للمفهوم، ولأن الوصول إلى المفهوم برؤية مغايرة يبدو كأنه مواجهة مع السنة ومصادمة للإجماع.

على أن ما سبق من القول بتسييج مفهوم الطاعة السياسية في النسق الحديثي وإظهاره بصورة قطعية ينتفي معها مسوّغ إعادة القول فيه، ليس بالضرورة عملاً قصدياً، بل قد يكون ناجماً عن التعامل بوعي تاريخي سلبي ينظر إلى طاعة الحكام بوصفها ضمانة لعدم تكرار الفتن، وصمام استقرار المجتمع، ويجد في تنوع الأحاديث النبوية مبتغاه في إقرار أحوال المجتمع وتسكينه، ونشر الرضا العام بالواقع السياسي المتعين، دون التأمل في الحكمة من ذلك التنوع الحديثي الذي يأمر بالطاعة، ويرشد إلى الصبر، ويأمر بالإنكار السلبي، ويوجه بالخروج تارة أخرى، وهو تجسيد لحكمة نبوية تراعي التغير في أحوال المجتمع وتضع في يده بدائل وخيارات لا يلغي بعضها بعضاً، ما دامت تمارس تحت سقف طاعة الله والرسول.

إن إعادة قراءة ذلك التنوع الحديثي، على ضوء الفهم الموضوعي لآيات القرآن الحكيم يسهم بدور كبير في عملية إعادة البناء، وينفي الحاجة إلى التأويل النصي المتعسف، الذي نجده يتكرر كثيراً في زوايا بعض التآليف الإسلامية، والاعتراف بذلك التنوع يقوم على أساسين هامين هما:

- الانسجام مع سنة الاختلاف التي جعلها الله عز وجل قانوناً كونياً وبشرياً، وهذه السنة ماضية سواء في أحوال النفس البشرية، أو أحوال المجتمعات الإنسانية، فالحياة الإنسانية لا تسير على وتيرة واحدة، وإيقاعاتها لا تتكرر بالضرورة، ومن ثمَّ فهي تحتاج إلى أنماط متعددة من التعايش، وأساليب العيش والتعامل مع الظواهر المختلفة، وهو ما ينطبق على الظاهرة السياسية كذلك. فالسلطة السياسية هي من حيث شكلها ونظمها ومؤسساتها،

تعبير عن مرحلة تاريخية معينة[1]، وهي نتاج فعل وحراك اجتماعي، وهذا يحدد معنى وظيفتها في إطار المرحلة التاريخية التي يمر بها مجتمع ما، فهي في مرحلة الاستقلال تعبير عن الهوية الجماعية، تتعاطى معها الجماهير بهذا الوصف فتغفر لها زلاتها وكبواتها إلى حين، وهي في مرحلة الاستقرار أداة للتنمية، تأخذ العلاقة معها منحىً عملياً وغير عاطفي، وهي في مرحلة الحروب والفتن الداخلية نواة لمشروع تصالحي جامع ينظر الجميع إليه ويلتفون حوله بتقديم بعض التنازلات المرتبطة بالحريات الشخصية وبعض الحقوق الفئوية، وهي في مرحلة البناء الحضاري أداة مهمة تتكامل مع منظومة من الأدوات المعرفية بما يقتضي تنظيم العلاقة معها على أساس من التكامل التاريخي، وتفقيهها بطبيعة الدور الذي ينبغي عليها القيام به في تلك المرحلة، وهي في مرحلة التحولات الثقافية التي يعيشها المجتمع موضوعاً للبناء وليست أداة له، فتخضع أدواتها وتنظيماتها للنقد والتقييم، ويتم تحييد دورها الثقافي لتجنب التشويش على الحالة الثقافية العامة، وهي في مرحلة السقوط الحضاري موضوعاً لتغيير مجتمعي شامل يراعي حاجات النهوض الحضاري ويواجه التحديات التي لا تقف عند حدود السلطة وإنما تنال الأمة بتكويناتها المختلفة.

إن إدراك اختلاف الأوضاع التاريخية في علاقة الأمة بالدولة، هو مدخل سنني يمكن أن يجري وفقاً له قراءة التنوع في الأحاديث النبوية بعيداً عن آليتي التخصيص أو النسخ، فالمسلم في ممارسته السياسية يحتاج إلى الطاعة، والصبر، والخروج، والإيثار، والإنكار، وغيرها من الصور السلوكية في إطار فهمه للصيرورة التاريخية العامة. إن تصور أن مهمة الشريعة هي التشريع المباشر للظاهرة السياسية مسألة غير دقيقة، والاعتقاد بأن قصد الأحاديث النبوية ينحصر في تنظيم علاقة الفرد المباشرة بالدولة دون التفات للأطر والأدوار التاريخية ينافي الحكمة التشريعية، لذلك فإن مثل تلك الأبعاد لا

---

(1) يربط مالك بن نبي بين المرحلة الحضارية لأمة ما وبين شكل نظامها السياسي، انظر:
- ابن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، مرجع سابق، ص97.

يمكن تصور غيابها عن التشريع النبوي، وهي تفسر إلى حد كبير ذلك التنوع الهائل في الأحاديث النبوية.

- التنوع في أنماط الحكم التاريخية، فقد وردت بعض الأحاديث التي تبين حالة الحكم في واقع المسلمين بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام، منها الحديث الذي أورده الإمام أحمد في مسنده عن النعمان بن بشير "قال: كنا قعوداً في المسجد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان بشير رجلاً يكف حديثه فجاء أبو ثعلبة الخشني، فقال: يا بشير بن سعد، أتحفظ حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم في الأمراء، فقال حذيفة: أنا أحفظ خطبته، فجلس أبو ثعلبة فقال حذيفة: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها، إذا شاء أن يرفعها ثم تكون خلافة على منهاج النبوة فتكون ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء الله أن يرفعها، ثم تكون ملكاً عاضاً فيكون ما شاء الله أن يكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون ملكاً جبرية فتكون ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها ثم تكون خلافة على منهاج النبوة"[1]، وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام: "لينتقضن عرى الإسلام عروة عروة فكلما انتقضت عروة تشبث الناس بالتي تليها فأولهن نقضاً الحكم وآخرهن الصلاة"[2].

تلك الأحاديث ليست مقطوعة الصلة بموضوع الطاعة السياسية، على اعتبار أن هذا المفهوم ليس ثابتاً وإنما تتغير عناصره وتختلف أشكال ممارسته باختلاف أنظمة الحكم ومدى قربها أو بعدها عن حاكميه الشريعة بمفهومها الواسع، ومعرفة تغير أنماط الحكم من الأحاديث النبوية يسهم في معرفة

(1) ابن حنبل، **المسند**، مرجع سابق، حديث رقم18430.

(2) رواه البيهقي والطبراني، انظر:

- الطبراني. أبي القاسم سليمان بن أحمد، **المعجم الكبير**، حققه وخرّج أحاديثه: حمدي عبدالمجيد السلفي، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، (د.ت.)، ج8، ص116.

- البيهقي. أبي بكر أحمد بن الحسين، **الجامع لشعب الإيمان**، حققه وراجع نصوصه وخرج أحاديثه: د عبدالعلي عبدالحميد حامد، الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، 1423هـ/ 2003م، ج10، ص28.

أنماط الطاعة المقابلة لها؛ إذ لا يتصور أن يكون هناك نمط واحد للطاعة السياسية وأنماط متعددة للحكم، فتصير طاعة الخلافة الراشدة، كطاعة الحكم الجبري، كطاعة الملك العضوض، ومن هنا نرى اعتماد تعدد أنماط الحكم السياسي بوصفها مقاربة منهجية لقراءة الطاعة السياسية في أحاديث السنة النبوية.

وتستوجب عملية إعادة البناء التفريق بين طاعة أولي الأمر وطاعة الحكام، فأولي الأمر مفهوم محدد قرآنياً بمجموعة من الصفات والشروط (الحكم بالعدل، أداء الأمانة، أن يكون من المؤمنين بما يحمله ذلك من دلالة التقوى والإخلاص في العمل، وأن يؤمن بالرد إلى الله والرسول عند التنازع، والرد عند التنازع لا يعني إغفال الحكم بالشريعة في الحالات الطبيعية، لأن الحكم بالشريعة ثابت في آيات أخرى)، أما "الحكام" فهم غير أولي الأمر من الوجهة الشرعية؛ إذ يؤدي غياب أي من تلك المواصفات القرآنية إلى سقوط تلك الصفة عنهم، وهذا الأمر يترتب عليه التمييز بين نمطين أساسيين من الطاعة السياسية هما:

- الطاعة الشرعية: وهي طاعة أولي الأمر الذين وردت أوصافهم في القرآن الكريم. والقول بأنها طاعة شرعية يأتي تمييزاً لها عن الطاعة الدينية التي هي طاعة تعبدية أو تصديقية. وقد أوضحنا في الفصل الثاني من هذا الكتاب أن الطاعة السياسية هي طاعة استخلافية وليست عقدية، وهنا لا بد من توضيح أن طاعة أولي الأمر ليست هي طاعة الله والرسول إلا من حيث الاستجابة العامة لأمر الله والرسول بطاعتهم، أما فعل الطاعة ذاته في المجال الاجتهادي فهو طاعة لأولي الأمر وليس لله أو الرسول، لأن تصرفات أولي الأمر قد يشوبها الخطأ أو بعض الهوى والمصلحة الذاتية، سواء في مضامينها أو في أساليب تنفيذها، فهي ليست أوامر الله والرسول ولا تأخذ حكمها.
- طاعة الضرورة: وهي طاعة من لا تتوفر فيهم شروط أولي الأمر، وقد تمثل نوعاً من الضرورة الواقعية؛ إذ قد يكون الباعث عليها تحقيق منافع عامة، أو تجنب فوضى عارمة، أو تقديراً لظرف موضوعي يرتبط بحالة الوهن العام في الأمة.

على أن حركية مفهوم الطاعة السياسية ومرونته تكفل التحول من طاعة الضرورة إلى الطاعة الشرعية، وذلك رهن بتحقيق مجموعة من الشروط التي يمكن أن يجسدها "نظم الضرورة" في سياساتها وقواعدها وبناها المؤسسية. والجسر الذي يؤمن العبور من طاعة الضرورة إلى الطاعة الشرعية هو الشورى الحقيقية، فوجود شورى حقيقية، تفضي في نهاية المطاف إلى تحكيم الشريعة، وأداء أمانة الحكم، وتحقيق العدل، والرضا الاجتماعي، ومن هنا تأتي أهمية الشورى في إعادة بناء مفهوم الطاعة السياسية.

في المقابل فإن الطاعة الشرعية قد تتحول إلى نوع من طاعة الضرورة إذا أهدرت شروطها، والمفهوم الذي يمنع التدهور من حالة الشرعية إلى حالة الضرورة، هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بمستوياته المختلفة: اليد، واللسان، والقلب، فهذا المفهوم هو صمام أمان استمرار حالة الشرعية.

ب - تنظيم الوعي المفاهيمي: رؤية توحيدية:

ترجع كثير من إشكاليات مفهوم الطاعة السياسية إلى الخلط بين المجالين السياسي والديني في التنظير الفكري، فحساسية الفكر الإسلامي تجاه مسألة العلاقة بين الدين والدولة بسبب التطرف العلماني، تسمح ببقاء بعض المركبات لصيقة بمفهوم الطاعة السياسية، في حين هي تنتمي في الأصل إلى مجال العقيدة، لذلك فإن القيام بسلسلة من الخطوات الإجرائية التي تسمح بتنظيم العلاقة -على المستوى المعرفي- بين مفاهيم تدخل في باب السياسة ومفاهيم أخرى تدخل في باب العقيدة، هي إحدى متطلبات عملية البناء. وتحقيق ذلك يمكن أن يحول دون "التبديد السياسي" لمفاهيم العقيدة، أو "التحنيط العقدي" لمفاهيم السياسة، فالمفاهيم السياسية هي قواعد لتوجيه الحياة السياسية وتنظيمها. والدور الذي يمكن أن تقوم به على مستوى العلاقة بين الأمة والسلطة، يفوق من حيث الوظيفة دور بعض المفاهيم العقدية التي تستحضر مجردة في مجال السياسة.

إن تأكيد معظم الدول الإسلامية لهويتها الدينية في نظمها الدستورية بالنص على دين الدولة، هو أمر ينسجم إلى حد كبير مع قيمة التوحيد التي

تعد القيمة القطبية الجامعة لجملة القيم الإسلامية، وهو كذلك تعريف ضروري بالهوية والانتماء، لكن الالتزام بالممارسة السياسية الشرعية لا يقوم على قيمة التوحيد بحد ذاتها، وإنما يحتاج إلى قيم سياسية تترجم معنى التوحيد وتوضح دلالته السياسية، كالشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والطاعة السياسية، ومن هنا يأتي مفهوم الطاعة السياسية -ضمن مفاهيم أخرى- بوصفه أحد المفاهيم التشغيلية لقيمة التوحيد في المجال السياسي؛ إذ يكفل تحويل التوحيد من عقيدة إلى رؤية سياسية، وبغير ذلك يصبح تأثير قيمة التوحيد في المجال السياسي تأثيراً شكلياً يتخذ بعض الصياغات النظرية التي لا تتجاوز حالة التعريف العقدي بالدولة.

واعتبار التوحيد قيمة ذات أبعاد سياسية يحول كذلك دون تحميل قيمة بعينها مسؤولية ما ينجم عن ضمور في القيم الأخرى؛ إذ لا يكون مقبولاً تحقيق وحدة الجماعة على حساب الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو تجنب الفتنة بتفريغ الطاعة السياسية من محتواها القرآني، فتلك قيم متآزرة متعاضدة تشكل في مجملها البعد التشغيلي لقيمة التوحيد في المجال السياسي، والإخلال بأي منها يعني العبث بالرؤية التوحيدية الإسلامية التي تحقق مصالح الفرد والجماعة، والسلطة والأمة على السواء، والحل الذي يقدمه المدخل التوحيدي التكاملي يقوم على تنشيط تلك القيم مجتمعة في تناغم وانسجام، فإذا كانت الممارسة السياسية لمفهوم الطاعة السياسية يمكن أن تقود إلى إحداث بعض "الفتن"، فإن الحل لا يكمن في تغيير محتوى الطاعة السياسية، وإنما في تنشيط القيم التوحيدية والسلوكية لدى السلطة. وهذا الأمر لا يبدو غريباً عن طبيعة التفكير الإسلامي في المسألة السياسية، فقد قام فكر الآداب السلطانية على أساس من الوعي بضمور الأخلاق السياسية، فاهتم بإصلاح أخلاق الملوك، لكنه حاول إقناع السلطان بإصلاح نفسه، واستبعد فاعلية الأمة ودورها في ذلك الإصلاح، وقدم الطاعة الكاملة منحة مجانية للسلطان، لإغرائه بضرورة سلوك سبيل العدل والإصلاح، فكانت النتيجة المزيد من القهر السلطاني، وتشويه محتوى الطاعة السياسية كذلك.

ويفترض المدخل التوحيدي التكاملي مشاركة الجماعة في تقويم اعوجاج السلطة، عبر آليات مختلفة، ويفترض كذلك صرف جزء من الخطاب الديني من تهدئة العامة وتسكين "الدهماء"، إلى تنمية الحس الديني والأخلاقي لدى السلطة، على أن لا يكون ذلك الخطاب وعظياً، وإنما يتحرك في فضاء الوسائل الشرعية المتاحة، ويستخدمها وفق رؤية تستجيب للظروف وليس لقطعيات تراثية مسبقة.

يحتاج الأمر كذلك إلى إعادة النظر في أولويات ترتيب القيم السياسية الإسلامية، فليس ضرورة وجود السلطة مسألة معزولة عن مضمونها، إن السلطة السياسية يمكن أن توجد في أي مجتمع، لكن ما يميز وجودها في الإطار الإسلامي هو مضمونها الأخلاقي والتشريعي، وإهدار هذا المضمون لصالح الوجود المجرد للسلطة، يعني ضرب الخاصية التوحيدية التي تميز المجتمع الإسلامي عن غيره من المجتمعات، ومن الغريب أن يتكرر القول بأن السلطة ليست هدفاً في حد ذاتها، ولكن عندما يتعلق الأمر بالطاعة السياسية يتحول وجود السلطة -على أي وجه- إلى هدف بحد ذاته، فتصبح السلطة اللاأخلاقية: الجائرة أو الفاسدة أو الفاسقة، من حيث سياساتها ومؤسساتها ذات مشروعية كاملة أو جزئية.

وتقديس الوجود المجرد للسلطة مسألة ارتبطت في حقيقة الأمر بتعريف الدولة بكونها حارسة للعقيدة، ومفهوم حراسة العقيدة يقوم على نوع من المنفعة المتبادلة بين العقيدة والدولة كما يقدمها فكر الأحكام السلطانية. ومن المهم إعادة النظر في مسألة حراسة العقيدة في ضوء شمول حقيقة التمكين التي وعد الله به الأمة، فالتمكين لا يكون فقط بوجود سلطة على أية صورة كانت، لأن السلطة هي إحدى وسائل التمكين وحراسة العقيدة، فالعلم تمكين، والدعوة تمكين، ونشر الأخلاق تمكين، لذلك فالأمة والسلطة مكلفة بأداء الوظائف سواء العقدية أو الاستخلافية[1]، كما أن تطبيق الشرع ورقابته ليس حكراً على السلطة، هذا من جهة، أما من جهة أخرى فإن من المهم

(1) عبد الفتاح، **التجديد السياسي والواقع العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص156.

النظر إلى أن حراسة الدولة للعقيدة لا يتم عبر استبدادها بالمفاهيم العقدية أو السياسية، فالاستبداد هو ضد الإيمان، والمستبد -كما يرى الكواكبي- يصل في خوفه من الأمة إلى تجهيلها بمعنى "لا اله إلا الله"[1]، وحراسة الدولة المستبدة للدين تعني مصادرة الأبعاد السياسية لقيم الدين، فالنهي عن المنكر يقتصر في زمن الاستبداد على الرذائل النفسية الشخصية التي لا تخفى على أحد[2]، أما العدل فيفقد طابعه السياسي، وتوضع الحرية في مقابل الرق. وقد قدم الكواكبي مفهوماً شاملاً لحراسة الدين يقوم على حفظ "الجامعات الكلية من لغة وجنسية وعادات"[3]، وهو ما يعني حفظ الفاعلية الحضارية للأمة ومقومات وجودها التاريخي، وهي مهمة ليست الدولة فيها سوى أداة من أدوات الحفظ المجتمعي للشريعة.

في سياق آخر فإن أية مقاربة نظرية لمفهوم الطاعة السياسية من منظور الفتنة تصل إلى تكريس المتعارف عليه، صحيح أن على المفكر والفقيه التحذير من الفتنة وتجنيب أمته مخاطرها، ولكن دون إحداث خلل معرفي في منظومة القيم، ودون توجيه تلك المنظومة بما تنطوي عليه من قيم البناء والتغيير والتطور إلى بنية خادمة للجمود والاستقرار أياً كان شكله ومحتواه. وهنا تبرز أهمية تأكيد هوية مفهوم الطاعة السياسية بوصفه موضوعاً قائماً بذاته يناقش، لا بوصفه صبراً أو خروجاً أو فتنة، فتلك مفاهيم متمايزة من حيث الوظيفة. وإذا نظرنا لهذه المفاهيم برؤية توحيدية وجدنا أن تجنب الفتنة يحقق للظاهرة السياسية قدراً من الاستقرار المطلوب، ويلتقي في ذلك مع الصبر، ويأخذ الخروج دور التغيير في منعطفات معينة عندما يكون التغيير ضرورياً، وهكذا تسير "دورة السياسة" في إطارها العام الذي يدور مع مصلحة الأمة ولا يصادم مقاصد الشريعة أو يخرج عن ضروراتها. أما مفهوم الطاعة السياسية فهو أداة تلك الدورة ووسيلة تشغيلها؛ إذ يدفع -وفقاً لمعطيات العلاقة بين الأمة والسلطة- باتجاه الاستقرار حيناً، والتغيير حيناً آخر، لكن

(1) الكواكبي، **طبائع الاستبداد**، مرجع سابق، ص27.
(2) المرجع السابق، ص54.
(3) المرجع السابق، ص95.

الاستقرار لا يعني الجمود، ولا يعني الفوضى، ومن هنا تأتي مراعاة مجموع القيم الناظمة للنسق المفاهيمي الإسلامي، ودورها في ترشيد جانبي الاستقرار والتغيير في حياة الأمة.

لقد جرى الربط تاريخياً بين الأمة والفتنة، فاعتبرت الأمة مصدراً للفتنة، وترتب على ذلك التقييم الاندفاع نحو الصبر المطلق، وتكبيل حركة الأمة، ويمكن إعادة النظر في قضية الوعي السلبي بالفتنة عبر تحديد ثلاثة مصادر لها، ينبغي أن تؤخذ في الحسبان عند مناقشة العلاقة بين الطاعة والفتنة وهي:

* **الحكومات**: هي مصدر كثير من الفتن، منها:

- "فتن مؤسسية" ترتبط بعدم مراعاة قواعد العدل، والشورى، وتحكيم الشريعة.
- "فتن تنظيمية وإدارية" تتمثل فيما تتخذه الحكومات من قرارات وسياسات خاطئة، تولد ردات فعل اجتماعية غاضبة.
- "فتن سياسية" ترتبط بحالات الصراع على السلطة في إطار النظم السياسية أو العائلات الحاكمة ذاتها، ويمكن الإشارة إلى أن التاريخ الإسلامي مليء بصور متعددة للفوضى الاجتماعية كان سببها الصراعات الداخلية على السلطة.
- "فتن ثقافية" تتمثل في إقدام السلطة السياسية على توجيه عملية إنتاج المعرفة، أو التدخل في شؤون العقيدة، أو فرض رؤية معرفية بعينها، أو خلق حالة جدلية سلبية في الوسط الاجتماعي وتغذيتها.

* **العلماء**: يمكن أن يكون بعضهم مصدراً لأنواع أخرى من الفتن منها:

- استخدام الفتوى وتطويعها لخدمة سياسيات وأوضاع بعينها، وعدم تنظيم الفتوى علمياً، أو استخدامها سلاحاً شخصياً.
- إخفاء الأحكام الشرعية تجاه قضايا ينظر إليها بحساسية شديدة، كمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
- إضفاء الحكم الشرعي على الحدث التاريخي وحكم العادة.

- إحباط الرؤى الاجتهادية ومصادرتها والالتفاف عليها.

* **بعض فئات الأمة**

- ممارسة الخروج السياسي على السلطة من فئات وأفراد دون الرجوع إلى الأمة.
- عدم القيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على المستويين الفردي والجماعي.
- القبول النفسي بواقع الجور والغلبة.
- النظر إلى الغرب كمخلِّص.
- الاستجابة لسياسات الإفساد وممارسة القهر والظلم الاجتماعي.

3 - إعادة البناء الوظيفي: مدخل تنموي

ليس موضع اهتمامنا في هذا الجزء تأصيل مفهوم التنمية، أو تحديد مراحله التاريخية، ومدارسه ومصطلحاته، فتلك مهمة قد تذهب بنا بعيداً عن مقصود هذا الجزء، كما أن وجود قدر لا بأس به من الدراسات التنموية من منظور إسلامي تسمح بالتوجه مباشرة صوب مناقشة الأبعاد التنموية لمفهوم الطاعة السياسية على المستوى الكلي دون الدخول في قضايا خلافية وتفصيلية محلها مثل تلك الدراسات.

أ - الأبعاد التنموية لمفهوم الطاعة السياسية:

أوجد التغير الذي حدث في مضمون السلطة السياسية بعد الخلافة الراشدة صعوبات كبيرة بخصوص كيفية التعامل مع نظم الجور، وكان ذلك تعبيراً عن وعي اجتماعي ظل يلحظ -بحيادية وترقب- التحولات العميقة في بنية السلطة، ويحاول تحديد الموقف منها، بعد أن قمعت تاريخياً فكرة الخروج، وبعد أن أفرغ مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من محتواه. وفي واقع الأمر فإن حسم الثقافة الاجتماعية لصالح الصبر والطاعة الكاملة للسلطة السياسية لم ينه الجدل في الموقف من النظم القائمة على الجور، لكن

ذلك الجدل نشأ على هامش الوعي المجتمعي في شكل تساؤلات حائرة لم تترجم إلى موقف عام من شرعية سلطات الجور، وهنا يمكن القول إن إشكالية الشرعية التي عانت منها نظم الجور ظهرت بسبب غياب الموقف الفقهي الكلي في صورة أسئلة جزئية تجاه مشروعية تولي القضاء في النظم الجائرة، وجواز مخالطة حكام الجور، وقبول جوائز السلطان، والموقف من أموال السلطان، وجواز الزواج من أبناء الظلمة. وأثيرت على مستوى فقهي مسألة "مشروعية المكاسب" التي تتعلق بجواز التعامل التجاري والاقتصادي في ظل نظم جائرة ومخالفة للشريعة. لقد جرى التعبير عن غياب الشرعية بكيفيات مختلفة، تمنح السلطة قدراً من الشرعية المتحفظ عليها بغرض الحفاظ على الأمن المجتمعي بمفهومه الضيق، لكنها تحتفظ كذلك بتساؤلات عميقة تتعلق بشرعية السلطة السياسية ومسلكياتها. وهكذا ارتبط وجود السلطة السياسية بنفي احتمالات الفتنة، وليس بإيجاد أسس التنمية والبناء والعمران.

ولعل مناقشة مسألة "مشروعية المكاسب" يوضح بعض الأبعاد التنموية لمفهوم الطاعة السياسية، ويوضح حجم الإشكالية التنموية الناجمة عن التحول عن المضمون القرآني لذلك المفهوم إلى المضمون التاريخي المكتسب، فقد مثلت طاعة الفرد لنظم جائرة لا يؤمن بمشروعيتها ولا يستطيع في الوقت ذاته الخلاص منها، مشكلة هددت بشل حركة المجتمع وإحجام بعض فئاته عن المساهمة في مناشطه الحياتية الاقتصادية والسياسية وحتى الاجتماعية. وقد وصف الأشعري هذه المسألة بالقول: "واختلفوا في المكاسب هل هي جائزة أم لا، فقال قائلون بتحريم المكاسب والتجارات وقالوا لا يجوز بيع ولا شراء حتى يظهر الإمام على الدار ويقسمها، لأن الأشياء التي فيها لا ملك للناس عليها لفسادها، ولكون الغصب والظلم فيها، وهم يرون أن يسألوا الناس ما يكفيهم لقوتهم وما فضُل عن ذلك لم يروا أخذه، وليس يسألون الناس على أن الناس يملكون شيئاً عندهم ولكنهم إذا نظروا إلى أنفسهم تتلف سألوا الناس شيئاً وأقاموا ما يأخذونه مقام الميتة للمضطر"[1]، وعرض

---

(1) أبو الحسن الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، مرجع سابق، ج1، ص159.

الحارث المحاسبي لهذه المسألة في كتابه: "المكاسب" فذكر أن طائفة من القراء والمتصوفة ذهبت إلى عدم جواز معاونة الظالمين فاختارت" التقلل من كد اليد أو عرق الجبين"، واختارت "المباح من الجبال والأودية والرمال ومن ورق الأثل ولقط البذر، والحشائش التي لها ثمن إذا ادخرت، فجمعوا منها لصيفهم وشتائهم"[1]، ونقل المحاسبي تعليل تلك الطائفة رأيها بأن المكاسب تفسد في الفتن والجور.

بطبيعة الحال فإن المحاسبي يرفض هذه النزعة "الانعزالية" التي يربطها تارة ببعض المتصوفة ممن فيهم "جهل كثير وغلظة"، وتارة بطائفة من القراء. ويربطها الأشعري ببعض المعتزلة وأهل التوكل. فالموقف العام الذي عليه الأغلب من العلماء في جميع الأمصار -بحسب المحاسبي- هو أنهم" يرون الغزو والحج والشراء والبيع والمعاملات والوكالات والصنائع ماضية أبداً مذ كان أول الإسلام، إلى آخر عصابة يقاتلون الدجال، لا يضير المتقي الحافظ لدينه جور جائر، ولا ظلم ظالم.."[2].

وإذا لم يكن واضحاً المدى الذي أثرت فيه تلك المواقف من قضية المكاسب على وتيرة تنمية المجتمعات المسلمة والنهوض بها، أو تقدير مساحة النقاش حولها في الحياة العامة، فإن من المرجح أنها أوجدت هوة سحيقة بين السلطة الفاقدة للشرعية وقطاعات واسعة من الأمة، ودفعت ببعضٍ خارج نطاق العمليات التنموية التي تديرها السلطة الجائرة. صحيح أن تلك الفئات الاجتماعية التي تبنت موقف الرفض الجزئي أو الكلي في التعامل مع نظم الجور التزمت بطاعة السلطة السياسية وعدم الخروج عليها، تعبيراً عن حالة ثقافية عمت منذ منتصف القرن الثاني الهجري، لكنها على الصعيد النفسي والفردي حافظت على مستوى من القطيعة معها، وهذا ما نجده واضحاً في مناقشة الغزالي لمسألة مخالطة حكام الجور؛ إذ يقول " اعلم أن لك مع الأمراء والعمال الظلمة ثلاثة أحوال: الحالة الأولى وهي شرها أن

(1) المحاسبي، **المكاسب**، مرجع سابق، ص89.
(2) المرجع السابق، ص91.

تدخل عليهم، والثانية وهي دونها أن يدخلوا عليك، والثالثة وهي الأسلم أن تعتزل عنهم فلا تراهم ولا يرونك"[1]، أما في جواز أخذ المال من السلطان فإن الغزالي يرجح عدم جواز ذلك، لأن " أموال السلاطين في عصرنا حرام كلها أو أكثرها "[2].

إن الفكرة الأساسية التي تجسدها تلك المواقف هي غياب الثقة المتبادلة بين السلطة والأمة بكونها شرطاً لتحقيق التنمية، فالإنسان الذي هو عماد التنمية يشعر بحالة من الانفصام بين مثله وقيمه من جهة ونظم جائرة ومستبدة يوقن -بفطرته السليمة وإن لم يكن متفقها بالضرورة- أنها تجافي شريعة الإسلام، وبالتالي فإن وجوده في سياق نظم كتلك هو وجود عضوي يتحرك في أدنى مستويات التنمية والتفاعل والمشاركة المجتمعية. وفي وضع كهذا تبدو المنفعة الخاصة والمباشرة هي الدافع الأكثر أهمية لتفاعله مع نظم من هذا النوع، فضروراته الحياتية، هي ركيزة انخراطه في الحياة العامة، ولا علاقة للاحتياجات الحضارية للأمة بذلك، إلا من حيث هي هدف يأتي لاحقاً، وقد لا يأتي.

من جهة أخرى فإن طاعة السلطة الجائرة هي طاعة آلية بفعل ضرورات لا علاقة لها بالأفكار والقناعات الذاتية في معظم الأحوال، فطاعة الضرورة ليست عملية قائمة على التفاعل والتبادل والمشاركة، وإنما هي علاقة بين جهة تأمر وأخرى تتلقى الأوامر، وتتم في إطار سلسلة متتابعة من الإجراءات الروتينية والقواعد الإكراهية التي لا يمكن للفرد اختراقها في علاقته بالسلطة، بدءاً من القواعد الفقهية التي تلزم الفرد بالطاعة الكاملة، وانتهاء بقواعد سلوكية تفرض آداباً معينة في التعامل مع السلطان من حيث الدخول والجلوس والتخاطب... وغيرها، وبينما يطلب من الفرد استحضار هيبة السلطان حتى في غيابه، تغيب مثل تلك القواعد في تعامل السلطة مع الرعية، لذلك فإن الحفاظ على مسافة كافية في العلاقة مع السلطة هي إحدى الاستراتيجيات

(1) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج2، ص181.

(2) المرجع السابق، ص176.

التي يلجأ إليها الفرد بغرض تحقيق طمأنينته النفسية، وهذا المنحى يسمح بنمو قيم محبطة للعمل والإنتاجية والولاء، بحيث تغدو الدولة شراً مطلقاً، لكنها مع ذلك ضرورة حياتية.

وتقترن السلطة الجائرة في الذهنية العامة بجملة من القيم كالرذيلة والكذب والتآمر والعنف والدسائس والمؤامرات، لتغدو الدولة لا السلطة وحسب كائناً غير أخلاقي. وسيادة هذا الانطباع يولِّد ميلاً لدى البعض للتكيف الظاهري مع أفعالها اللاأخلاقية التي تبدو جزءاً من طبيعتها، وبالتالي فإن الفرد لا يسهم في تحقيق فاعلية الدولة، بل يحمل -على العكس من ذلك- "جرثومة التمرد" عليها عند أول بادرة ضعف تظهر عندها. وإدراك السلطة لذلك يجعلها في حالة توجس وشك دائم، وينعكس ذلك على تضخيم آليات القمع المادي والمعنوي على حساب أولويات التنمية.

على المستوى الاجتماعي تستحوذ الدولة على المجال الاجتماعي وتنظم عملياته وتتحكم في تكويناته، وهذه أهم سمات "الدولة التسلطية" التي تقوم بعمليات "تنسيق البنية التحتية"[1] واختراق المجتمع، عبر سلسلة من عمليات الإفساد العمدي، ونشر الظلم الاجتماعي، لتسويغ فسادها وظلمها، وهكذا تتآكل قيم الصدق والوفاء والإنصاف، ويمارس الاستبداد بكل مظاهره على المستوى الاجتماعي، تمثلاً للحالة الاستبدادية العامة التي تجسدها السلطة، ويشتد الفصل بين القيم والواقع، وهو وضع يسمح بتآكل القيم وذهاب الواقع بعيداً عنها، بما يفسح المجال لاستنبات قيم جديدة لا علاقة لها بالإطار الحضاري الإسلامي، وإذا كانت الحضارة الغربية قد حولت الإنسان إلى آلة صناعية تدور حول المادة، فإن الإنسان في ظل نمط الطاعة الكاملة، يفقد القدرة على الإنجاز والمبادرة، فيتحول إلى أداة استهلاكية، تبدد الثروة، وتبحث عن الملذات، وتهدر قيم الأخلاق والعمل، وفي أحسن الأحوال تتجه بطاقاتها الإبداعية صوب الخارج.

---

(1) النقيب، **الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر دراسة بنائية مقارنة**، مرجع سابق، ص24.

بطبيعة الحال لا يمكن إيجاد "إنسان التنمية" أو الإنسان المستخلف القادر على الدخول في علاقة شراكة سياسية أو مجتمعية مع السلطة الحاكمة في ظل سيادة مثل ذلك النمط من الطاعة السياسية؛ إذ إنّ قيام العلاقة على القهر السياسي الذي تمارسه السلطة ورديفها الثقافي بصورة مطلقة، يفقد الفرد والمجتمع توازنه النفسي، ويحول دون المشاركة الطوعية في عمليات التنمية.

ب - الطاعة وشرعية الإنجاز:

على الرغم من أن الفكر الإسلامي اتجه إلى تحديد وظائف السلطة بعد تحولها إلى ملك وغلبة، كما نجد ذلك عند الماوردي -مثلاً- في الوظائف السبع التي حددها[1]، إلا أن العلماء اكتفوا بالحد الأدنى من تلك الوظائف، دون بيان وسائل بلوغها، ودون توجيه التنظير إلى مناقشة الصعوبات التي يمكن أن تعترضها، وما العمل عند حدوث ذلك، كما أن الترتيب التدرجي لتلك الوظائف، منع النظر إلى أدائها على نحو متوازٍ، بحيث بات القيام بالوظيفة الأولى "حفظ الدين" مسوغاً لمنح السلطة الشرعية الكافية، حتى مع تقصيرها أو تجاهلها الوظائف الأخرى، وهو ما يشير إلى أهمية إعادة ترتيب تلك الوظائف ترتيباً تكاملياً بحيث لا تنفي إحداها الأخرى، وبحيث يكون ترتيبها على أساس ظروف المرحلة الحضارية التي تعيشها الأمة، وليس على أساس مقولات قبلية صارمة، فتتقدم وظيفة "العدل والتسوية" وظيفة "حفظ الدين" عندما تنتفي المخاطر المباشرة على العقيدة، وعندما تقوم التكوينات الاجتماعية بدورها الدعوي، ليتم بذلك التركيز على الإجراءات التي تكفل تحقيق العدل السياسي والاجتماعي والاقتصادي وهكذا.

إن من المهم إحداث قدر كبير من التوازن في تلك الوظائف والانتقال إلى تحديدها وفق إجراءات منظمة. فحفظ العقيدة لا ينبغي أن يترك في يد السلطة السياسية لشمول مبدأ التمكين كما أشرنا، والتاريخ الإسلامي حافل

---

(1) وهي: حفظ الدين، حراسة البيضة، عمارة البلدان، تقدير الأموال، العدل والتسوية في إقامة وتنفيذ الأحكام، إقامة الحدود، تولية الأمراء والعمال. انظر:
- الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، مرجع سابق، ص173.

بألوان متعددة للصراعات كان سببها حصر تلك المهمة في يد السلطات السياسية، التي لم تتورع عن توظيفها لمقارعة الخصوم تحت غطاء محاربة البدع وأهل الضلالة، كما أن إيكال مهمة حفظ الدين إلى نظام يقوم على الغلبة والجور والفسوق، مسألة ينبغي أن يعاد النظر فيها، لما تنطوي عليه من تناقض وتشويش، وذلك يقتضي دفع المجتمع صاحب التكليف الأصلي للمشاركة في هذه الوظيفة وتحريرها من السلطة الجائرة. في هذا السياق يمكن الإشارة إلى الطرح التنموي الذي يقدمه الدكتور سيف الدين عبد الفتاح لمهمة "الحفظ" في إطار مقاصد الشريعة العامة، فحفظ الدين "عملية تنموية وحضارية تتعلق بعمارة الدين، وكذلك حفظ النفس كعملية عمرانية ممتدة، وحفظ العقل بما يشير إليه ذلك من مهمات عمرانية في الصياغة العمرانية للعقل وإعادة تشكيل العقل المسلم، وحفظ النسل بما يشير إليه من امتداد الاهتمام ومواصلة العمل ضمن عمليات التنمية البشرية والتربوية، وحفظ المال بما يشير إليه من عملية استخلافية عمرانية، وبما يوفر عناصر البنية الأساسية للعملية التنموية"[1]، إن من المهم تحويل الدين إلى قيم واستخلاص نظمه وقواعده التشغيلية وقيمه التطبيقية، وتهيئتها لمجال الممارسة وتأكيد البعد السياسي لحفظ الدين بدلاً من الترديد اللفظي لهذا المفهوم، أو تزيين الكتب والمقالات والدراسات بها دون طائل. ويقتضي ذلك بيان معنى حفظ الدين، والموقف من ذلك، فهل حفظ الدين يعني حفظ التراث الذي تشكل حوله؟ وهل حفظ الدين ينسجم مع التجديد في قضايا الدين؟ أم ينبغي أن تتراجع مهمة حفظ الدين لتقتصر على الأصول والقواعد كي ينفسح المجال أمام التجديد؟ وما الموقف من مسلكيات التدين الشخصي الصوري؟ وهل يحفظ الإسلام النفس لينتهك حرمتها الاستبداد؟ وما تلك النفس التي يراد حفظها؟ هل هي النفس التواقة والمنتجة والمتطهرة؟ أم النفس التي تهيء التربة الخصبة للاستبداد؟ ثم ما العقل الذي يراد حفظه؟ وما مجالات ذلك الحفظ؟ وكيف

---

(1) عبد الفتاح، سيف الدين. **مقاصد ومعايير التنمية: رؤية تأصيلية من المنظور المقاصدي**، ضمن: أبو سليمان، عبد الحميد أحمد (تقديم). **الأمة وأزمة الثقافة والتنمية**، القاهرة: دار السلام، 2007م، مج1، ص293.

يمكن حفظ العقل من الاستبداد الفكري باسم الدين؟ وما معنى حفظ النسل في ضوء آراء فقهية تمنع مقاومة الطغيان حتى وإن سبيت النساء وهلكت الذرية؟ ثم هل المال أداة لحفظ الأمة أم هو موضوع للحفظ؟ ثم أين تتقاطع تلك الكليات مع سلطة جائرة توضع في يدها أسباب التمكين، وتمنح صلاحيات وسلطات واسعة إن لم تكن مطلقة؟

لقد ألقى الطرطوشي الضوء على عواقب السلطة الجائرة في نص مكثف ورد في كتابه: "سراج الملوك" قال فيه : "وإذا جار السلطان انتشر الجور في البلاد وعم العباد، فرقت أديانهم واضمحلت مروءاتهم وفشت فيهم المعاصي وذهبت أماناتهم، وتضعضعت النفوس وقنطت القلوب، فمنعوا الحقوق وتعاطوا الباطل، وبخسوا المكيال والميزان وجوزوا البهرج، فرفعت منهم البركة وأمسكت السماء غياثها، ولم تخرج الأرض زرعها أو نباتها، وقل في أيديهم الحطام وقنطوا وأمسكوا الفضل الموجود، وتناجزوا على المفقود، فمنعوا الزكوات المفروضة وبخلوا بالمواساة المسنونة، وقبضوا أيديهم عن المكارم وتنازعوا المقدار اللطيف وتجاحدوا القدر الخسيس، ففشت فيهم الأيمان الكاذبة والحيل والبيع والخداع في المعاملة والمكر والحيلة في القضاء والاقتضاء، ولا يمنعهم من السرقة إلا العار، ومن الزنا إلا الحياء، فيظل أحدهم عارياً عن محاسن دينه متجرداً عن جلباب مروءته، وأكثر همته قوت دنياه وأعظم مسراته أكله من هذا الحطام، ومن عاش كذلك فبطن الأرض خير له من ظهرها"[1].

تلك هي أبعاد الجور وعواقبه، وهي تأتي على الأمة حاضرها ومستقبلها، إنسانها ومواردها، دينها ودنياها، وإذا كان الفكر الإسلامي قد دان الجور، وأوجب طاعة السلطة الجائرة في الوقت نفسه، فإن هذا الاستبداد الفكري بالعقل المسلم ينبغي أن يكون هدف الإصلاح وإعادة البناء بالعودة الرشيدة والمتبصرة لنصوص القرآن المبينة والنقية، ونصوص السنة الصحيحة المرشدة والهادية، دون وساطة من تراث أو تأويل أو اجتهاد يأخذ

(1) الطرطوشي، **سراج الملوك**، مرجع سابق، ص32.

حكم الدوام، وربما كان الانطلاق من واقع المسلم المعاصر أرضية لإعادة التعامل مع مشكلات الطاعة السياسية التي أوجدت إنساناً موزعاً بين طاعة الله وطاعة السلطة الظالمة، وأهدرت طهارة النص الشرعي في سبيل التصالح مع الجور التاريخي.

إن الضرورات التي ادعت تيارات عدة في الفكر السياسي الإسلامي وهي تنظِّر لمسألة الطاعة السياسية أنها تراعيها، تحتم البدء بعملية إعادة البناء تلك، فغياب التنمية، وهدر الطاقات، وشل حركة الإنسان المستخلف، وقمع الإبداع الفردي والمجتمعي، جميعها قضايا تشكل واقعاً يتطلب حشد الطاقات الفكرية لإعادة تكوين فقه الطاعة السياسية بكونها قضية تنموية وحضارية ملحة.

لذلك يبدو التحدي واضحاً في إيجاد مدخل تنموي يقوم على مراجعة مقررات فقه الطاعة السياسية في ضوء مقاصد الشريعة، وهي مسألة تتطلب تحديد علاقة الإنسان المسلم بالطبيعة ومواردها، وتحديد علاقته بالسلطة لاكتشاف إمكانيات الاستخدام التنموي لموار الطبيعة وفق ترتيب شعبي لمنظومة الحكم يتفق وأولويات التنمية ويراعي متطلباتها، وتحديد العلاقة الإنسانية على المستوى الاجتماعي في إطار قيم التكافل والتعاون والأخوة الإيمانية، وتحديد علاقة الإنسان المسلم بالواقع زماناً ومكاناً، من حيث الإمكانيات التي يتيحها والتحديات التي يضعها، بما يعين على تحديد أهداف التنمية، وتعيين وسائلها، وقبل ذلك تحديد علاقة الإنسان بالدين وفق رؤية كلية توجه حركة الإنسان في الحياة، وتنظم استعداداته، وتفجر طاقاته، وتهذب وسائله، وتعينه في بلوغ غاياته، فلا تقف الأحكام الكفائية عقبة في وجه التنمية[1]، ولا تهدر أحكام الجماعة في سبيل تنظيم حياة الفرد[2].

---

(1) الغزالي، محمد. **مشكلات في طريق الحياة الإسلامية**، قطر: رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية، 1402هـ، ص28- 32. وفيه ينتقد التناول الفقهي لفروض الكفاية، ثم يربط فروضاً الكفاية بالأهداف والاحتياجات العامة للأمة، وبذلك تغدو الفروض الكفائية فروض عينية بالقدر الذي يكفي لتحقيق تلك الأهداف.

(2) يرى الدكتور علي جمعة أن الفقه المتداول يمثل فقه الفرد وليس فقه الأمة، وأنه ظهر لحاجات قضائية فردية وتم سحبه إلى المجال العام دون مراعاة للفرق. انظر: =

يمكن الإشارة في هذا الصدد إلى أهمية ربط الطاعة السياسية بالإنجاز، فتحديد وظائف السلطة السياسية، وافتراض حيادية المجتمع تجاه أدائها لتلك الوظائف كما حدث تاريخياً بالفعل، يقوم على افتراض مؤداه ثبات الطاعة؛ إذ لا يعد عجز السلطة أو فشلها في أداء الوظائف السياسية مسوّغاً لحجب الطاعة، جزئياً أو كلياً عنها. وهكذا يؤدي عدم الربط بين الطاعة والإنجاز إلى الفصل بين السلطة والمسؤولية، ويضاعف من حدة هذا الأمر التبعثر المؤسسي الذي تعيشه الدول الإسلامية المعاصرة؛ إذ تتكاثر مجموعة هائلة من المؤسسات والمصالح والإدارات في جسد الدولة، بما يجعل من الصعب إيجاد تحديد واضح للمسؤولية، وهو ما يجعل المحاسبة والمراقبة عملية في غاية التعقيد، ومن هنا فإن ايجابية تلك الوظائف تحديداً وأداءً ترتبط بتطوير آليات موسعة للرقابة الشعبية، تؤدي مهامها بعيداً عن المؤسسات الرسمية وتسهم في تشكيل وعي الأمة بقضايا التنمية.

وهناك مسألة أخرى تتمثل في قلب إشكالية الشرعية في الفكر الإسلامي، وهي مسألة حدثت بفعل تضخم فقه الطاعة السياسية، فبدلاً من أن تكون شرعية النظام السياسي هي أساس طاعته والباعث عليها، اعتبرت الطاعة أساس الشرعية، بحيث أصبح الشخص الذي تؤمّن له شوكته الطاعة ويتوقع أن يكون متبوعاً ومرهوب الجانب حاكماً شرعياً، وقد تسللت هذه الفكرة إلى نصوص كثير من رجال الفكر السياسي الإسلامي، فباتت البيعة تحصيلاً للطاعة، وبذلك أصبحت البيعة تقوم على البحث الافتراضي في احتمالات الطاعة عند اختيار الحاكم، أو عند تصفح أحوال المتغلبين، أكثر مما قامت على بحث شروط الحاكم ومواصفاته، فالحاكم الشرعي هو الحاكم المطاع، ومصدر طاعته ليس عموم الأمة أو أهل الحل والعقد وإنما "الشوكة" التي لها اليد الطولى والنفوذ الأوسع، والتي قد تكون عصبية الحاكم ذاتها، وفي ذلك تقويض لمبدأ الشرعية وترسيخ لفكرة السلطان القاهر، التي تأتي على حساب قيم الشورى والعدل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

= - جمعة، علي. **متطلبات العصر ومواجهة تحديات الأمة**، ضمن: أبو سليمان: **الأمة وأزمة الثقافة والتنمية**، مرجع سابق، ص27.

4 - إعادة البناء السياسي: مدخل حضاري

تتخذ محاولة إعادة بناء مفهوم الطاعة السياسية في هذا المدخل صورة أكثر تحديداً، فالأفكار العامة في المجال السياسي لا تؤدي ذات الغرض نفسه الذي يمكن أن تؤديه في مجالات أخرى، نظراً للطبيعة الخاصة لهذا المجال، والتي تقتضي ربط الحديث فيه بقواعد وآليات مقترحة، يمكن أن تحول دون تبديد المفهوم في الممارسة العملية، أو تفريغه من محتواه القرآني، وتلبي في الوقت نفسه ظروف الواقع السياسي الموضوعي، وتأخذ في الحسبان الحالة الحضارية للأمة. لهذا الغرض سنعمد إلى اقتراح نموذج تشغيلي يتضمن تقديم بعض الأفكار التقويمية لمفهوم الطاعة السياسية تساعد في تفعيل المفهوم على المستويين النظري والعملي، وذلك على النحو الآتي:

أ - مأسسة مفهوم أولي الأمر:

السؤال الممتد طوال مراحل تطور الفكر السياسي الإسلامي، والأكثر أهمية في وقتنا المعاصر هو: من أولي الأمر؟ هل يمثلون فئة ثابتة بعينها؟ أم أنهم تعبير عن تكوين يتجاوز التحديد الفئوي وينفتح على الأفق الاجتماعي بتشكلاته المختلفة؟ وكيف يمكن تحقيق جماعية هذا المفهوم؟ وهل من سبيل إلى مأسسته؟ ثم هل أولو الأمر هم "أهل الحل والعقد" أم أن هؤلاء يمثلون تكويناً متمايزاً من حيث الوظيفة؟ وما العلاقة بينهما؟ وما العلاقة بين كل منهما على حدة وبين الأمة؟ وكيف يمكن أن يتحقق معنى "الرد إلى الله والرسول عند التنازع" إذا أريد تشغيله في الواقع السياسي؟

إن أولي الأمر هم المؤسسات الرسمية في الدولة الإسلامية الحديثة، والممثلة في مؤسسات السلطات الثلاث التشريعية والقضائية والتنفيذية، وهذا يعني تجاوز التحديد الفئوي لمفهوم أولي الأمر، لكون تلك المؤسسات تضم علماء وحكاماً سياسيين، ومدراء، ومشرعين، وتنفيذيين، وقضاة، وعسكريين ورجال أمن، وتربويين، واقتصاديين، ورجال فكر ورأي وغيرهم، وهذا يقتضي الوعي بحركية مفهوم أولي الأمر وتحريره من التحديدات الفئوية، فالمعيار التنظيمي للاندراج تحت هذه الصفة هو الانتماء للبناء السلطوي

الرسمي وامتلاك السلطة في تقرير ما يتعلق بالشأن العام، وهذا المعيار يسمح بالتمييز بين بنيتين اجتماعيتين إحداهما سلطوية فوقية وهي "أولي الأمر"، والأخرى اجتماعية تحتية وهي "أهل الحل والعقد"، مع الإشارة إلى أن كلمتي "فوقية" و"تحتية" لا تتضمنان معنى أخلاقياً يشير إلى التفاضل أو المكانة، وإنما تعبران عن تمايز وظيفي فحسب.

وهذا التحديد المؤسسي لمفهوم أولي الأمر يفترض توضيح بعض القضايا منها:

- إن صفة أولي الأمر لا تطلق على أي من هؤلاء بأعيانهم وذواتهم الخاصة، وإنما على المؤسسات التي ينتمون إليها مجتمعة.
- ليس بإمكان فرد بعينه، أو مؤسسة بمفردها ادعاء انفرادها بصفة أولي الأمر، فهذا المفهوم لا يقبل التجزئة، وإنما يفترض حالة إجماعية أو توافقية في إطار المؤسسات الرسمية ليمكن الحديث عن مفهوم أولي الأمر، وبالتالي يقوم بوظيفة تنسيقية وتكاملية بين مؤسسات النظام الرسمي.
- لا يوجد مركز ثقل ثابت في إطار مؤسسات أولي الأمر، فالسلطة التشريعية هي صاحبة الثقل كله في جوانب التشريع والقوانين وتعديل الدستور، في حين أن السلطة القضائية هي صاحبة الثقل كله في شئون القضاء ولا سلطان لأحد عليها، والسلطة التنفيذية هي صاحبة الاختصاص في القضايا التنفيذية، مع خضوعها سياسياً للمؤسسة التشريعية، وجنائياً ودستورياً للمؤسسة القضائية.
- تقوم السلطتان التشريعية والتنفيذية على مبدأ الانتخاب تعبيراً عن الاختيار الشعبي، لفترة محدودة تضمن فاعلية النظام وعدم جموده، وتعين السلطة التشريعية القضاة دون أن تملك حق عزلهم.

هناك جملة من الاعتراضات التي يمكن أن يواجه بها هذا الإطار المقترح، أهمها ما يرتبط بدواعي حصر مفهوم أولي الأمر في المؤسسات الرسمية دون غيرها، ويمكن القول في هذا الصدد:

- إن مفهوم أولي الأمر ليس مفهوماً استغراقياً، فهو يعبر عن الجانب الرسمي للظاهرة السياسية، فالأمر في القرآن الكريم بطاعتهم جاء للمؤمنين، فأولو الأمر جزء من المؤمنين، يتولون شؤون السلطة السياسية بذلك الوصف؛ أي بوصفهم "منكم".
- إدخال العلماء وأهل الرأي والحكمة في ذلك الجزء من المؤمنين "أولي الأمر" يترتب عليه مشكلة جوهرية هي انقسام الأمة (المؤمنين) إلى قسمين: "أولو الأمر" ويدخل فيهم العلماء والأمراء وغيرهم من جهة، و"عموم الأمة" من جهة أخرى، وهذا الانقسام يجعل الأمة موزعة بين صفوة تمثل العلم والرشد والدراية، وعامة يرتبط بها الجهل والتخلف، فيحول دون ممارسة الاختلاف مع السلطة السياسية، ويحقق تبعية الأمة لها، وهذا ما حدث عبر تاريخ الفكر الإسلامي، لذلك لا بد أن يكون للأمة علماؤها ومفكروها خارج دائرة مفهوم أولي الأمر أو "البنية السلطوية الرسمية"، لتتمكن من ممارسة التنازع -عند الضرورة- مع أولي الأمر.

إذن فأولو الأمر هم المختارون من المؤمنين عن طريق الأمة ليديروا شؤونها العامة، سواء كانوا علماء أو سياسيين أو إداريين أو غيرهم، ويبقى في الأمة غيرهم ممن لا يدخلون تحت مفهوم أولي الأمر، وهو ما يحقق للأمة القدرة على منازعة أولي الأمر حتى في حال اجتماعهم.

ب - أهل الحل والعقد: الكتلة التاريخية

يترتب على التوصيف السابق قيام النظام السياسي الإسلامي من الناحية التنظيمية على دعامتين أساسيتين هما:

- أولو الأمر، وهو تعبير عن الجانب الرسمي، ومؤسساته المنتخبة.
- أهل الحل والعقد، وهو تعبير عن الجانب غير الرسمي في النظام السياسي، ومؤسساته طوعية ونابعة من واقع الأمة وحركتها التاريخية، وهي غير منتخبة في الأساس، فتكوين "أهل الحل والعقد" -بخلاف أولي الأمر- يخضع لشروط الفرز التاريخي في

الأمة وليس لشروط الانتخاب أو التمثيل السياسي. وعملية الفرز التاريخي تلك قد تحدث عن طريق وسائط متعددة، كالمساجد، ودور العلم، والأنشطة الدعوية، والجامعات، والمدارس، والأحزاب، والتجمعات الثقافية، والصحف وغيرها، وبذلك فـ"أهل الحل والعقد" هم قوة اجتماعية، وتعبير عفوي عن إرادة الأمة، يعبر عن نفسه بصور مختلفة، ويظهر بوضوح في منعطفات تاريخية بعينها، أو في ظروف سياسية واجتماعية بالغة الدقة، لذلك فمن العبث تحديد شروط "لأهل الحل والعقد" لأنه لا حق لأحد في اختيارهم، فهذا المفهوم أقرب إلى مفهوم الكتلة التاريخية التي قد تبدو غير مرئية في بعض الأوقات، وتتسم بالفاعلية الاجتماعية، والقبول الاجتماعي، وتقوم بدورها في الدفاع عن مصالح الأمة، ويمكن أن يكون لها وجودها المؤسسي خارج بنية السلطة الرسمية، دون أن يرتبط وجودها بالاعتراف بها من "أولي الأمر". ووجودها على هذه الصورة هو أساس تحقيق التوازن في النظام الإسلامي.

أما وظيفة أهل الحل والعقد فتتمثل في:

- تمثيل الأمة في حالات التنازع مع أولي الأمر.
- الرقابة الشعبية على مؤسسات أولي الأمر وتقويم اعوجاجها بجميع وسائل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بما فيها الدعوة إلى "الخروج الشعبي".
- القيام بواجب النصح.
- القيام بواجباتها تجاه الأمة من بيان للأحكام الشرعية، والتوعية، والتثقيف والمعارضة السياسية وغيرها.

في إطار هذا التصور تتحرك الشورى وفق ثلاثة مستويات:

- الشورى العامة التي تشمل جماهير الأمة مجتمعة، ومن مظاهرها انتخاب رئيس المؤسسة التنفيذية (رئيس الدولة)، وأعضاء السلطة التشريعية، والاستفتاء على قضايا لها طابع استثنائي (النوازل)،

والفصل النظامي في قضايا الاختلاف بين أولي الأمر وأهل الحل والعقد.

- الشورى الخاصة، وتتمثل في مشاورة أولي الأمر لأهل الحل والعقد في قضايا غير تنظيمية، وقضايا مستقبلية تتعلق بمصير الأمة، أو ثروتها، أو تراثها، أو يكون لها جوانب عقدية وشرعية تتطلب إعمال الاجتهاد، أو ترتبط بأوضاع طارئة وحالات استثنائية يعجز أولو الأمر عن التعامل معها.
- الشورى الداخلية أو التنظيمية، وتتم داخل مؤسسات أولي الأمر، وهي أقرب إلى مفهوم المشاورة.

وتعتبر نتائج الشورى ملزمة في المستويين الأول والثاني، وُمْعلِمة في المستوى الثالث.

أما قرارات مؤسسات أولي الأمر فهي ملزمة من حيث الأصل إذا روعي فيها التالي:

- عدم المخالفة لنصوص الشريعة القطعية.
- عدم المصادمة مع المصلحة العامة.
- أن تكون تلك القرارات بحسب الاختصاص في الأمور الفنية والإجرائية.
- أن يتحقق فيها إجماع مؤسسات أولي الأمر؛ أي أن تكون منسقة ومحل اتفاق سياسي داخل تلك المؤسسات.

أما القرارات التي تثير اعتراضاً شعبياً واسعاً، أو تكون سبباً لاعتراض أهل الحل والعقد، فتتحول من كونها قرارات ملزمة في الأصل، إلى كونها قضايا محل تنازع.

ت - تأطير التنازع:

يتطلب البناء المؤسسي لمفهوم أولي الأمر إيجاد مجموعة من المؤسسات

والإجراءات التي تتولي الفصل في حالات التنازع، وتحديد قنوات الشورى الخاصة والعامة، وتحديد إجراءات عزل رئيس السلطة التنفيذية ومرؤوسيه، ويتطلب إيجاد مؤسسات للتجديد الذاتي في النظام السياسي مهمتها التنبؤ بالمشكلات العامة المستقبلية وخيارات التعامل معها.

ويمكن التفريق بين نوعين من التنازع:

الأول: تنازع داخلي يحدث داخل مؤسسات أولي الأمر الرسمية، وقد يكون ميسوراً، كتنازع الاختصاص والصلاحية، أو صعباً كمحاولة مؤسسة سحب صلاحيات مؤسسة أخرى وحقوقها، وتفريغها من مضمونها أو إلغاءها، ويمكن الإشارة إلى ثلاثة مستويات لحل التنازع الداخلي هي:

- رد موضوع التنازع إلى مؤسسات النظام ذاته "رد تنظيمي".
- تدخّل أهل الحل والعقد من خارج مؤسسات النظام الرسمي في حال استفحال التنازع.
- في حال اشتد خطر التنازع على الدولة والمجتمع، فهذا يعني فشل النظام الرسمي وعدم قدرته على استيعاب مشكلاته الداخلية، فيصار في هذه الحالة إلى إعادة صياغة النظام وفقاً لقواعد تنظيمية أكثر وضوحاً ونجاعة، وإعادة ترميم مؤسساته، وتلك مهمة يتصدرها "أهل الحل والعقد" من خارج مؤسسات النظام مع إعطائها الأبعاد الشعبية اللازمة.

الثاني: التنازع الخارجي؛ أي بين أولي الأمر وأهل الحل والعقد، وهذا التنازع يمكن أن يحدث بالصور التالية:

- إصدار أولي الأمر قرارات أو تبنّي خطط وقوانين ومشروعات لا يقبلها مجموع أهل الحل والعقد أو القطاع الأوسع منهم، إما بسبب اختلاف النظرة الاجتهادية، أو لعدم تحقق مصلحة فعلية عامة، أو لما يمكن أن تثيره من ردود أفعال من بعض فئات الأمة وغيرها، أو لما يترتب عليها من جور أو فساد.

- رفض أولي الأمر تبني مشروعات ومقترحات يتقدم بها "أهل الحل والعقد" أو بعض فئات المجتمع، لتحقيق بعض المصالح العامة.

في كلتا الحالتين ينبغي حل التنازع على ضوء قاعدة الرد إلى الله والرسول، وذلك بتكوين هيئة مشتركة من أولي الأمر وأهل الحل والعقد للنظر في أسباب الخلاف، وتقديم حلول لها في ضوء الكتاب والسنة والتشريعات المعتمدة، وقواعد العقل والمصلحة، على أن يتضمن ذلك عدم إعطاء أبعاد عقدية لحالات التنازع، ومعالجتها في إطار الرابطة الإيمانية، فإذا تعذر ذلك يكون الرد إلى الأمة باعتبارها صاحبة الاستخلاف، والقضية التي يجدر التنبيه لها هنا هي أن الخلاف الذي يستوجب الرد عند الحديث عن التنازع بين الأمة وأولي الأمر هو الخلاف الذي يحدث انقساماً رأسياً في الأمة أو بين مكوناتها الأساسية، لأن تصور التنازع بين الأمة من جهة وأولي الأمر من جهة أخرى -وإن ذكره بعض العلماء- هو تصور في غير محله، فاجتماع الأمة أو غالبيتها على رأي أو قضية أو مطلب بعينه سواء مسَّ السلطة مباشرة أو لم يمسها، نافٍ لحق أولي الأمر في المنازعة؛ إذ يتوجب عليهم النزول عند ما تراه الأمة، بوصفها صاحبة السلطة، ولقول الرسول ﷺ: "لا تجتمع أمتي على ضلالة".

ث - طاعة الضرورة:

لا ينشط مفهوم أولي الأمر في ظل حالات الضرورة التي قد تكون خليطاً من النظم الجائرة، أو الفاسدة، أو التي لا تحكم بالشريعة جزئياً أو كلياً، لذلك فمن المهم إيجاد ضوابط وتكوينات مؤسسية تقوم مقام هذا المفهوم وتؤدي إليه، والقاعدة في التعامل مع نظم الضرورة تقوم على الوعي بأهمية تغييرها وليس بالتمكين لها، وتغييرها قد يكون بدفعها إلى انتهاج الشورى الحقيقية التي تكفل لها الدخول في دائرة الشرعية، أو تعديل بعض نظمها وتكويناتها المؤسسية، أو إحلال نظم بديلة عنها، وفي كل الأحوال فإن الطاعة السياسية تصبح أداة تطويرية للنظام وليست أداة تمكين له إلّا بالقدر الذي يحفظ المصالح العليا للمجتمع، ويتطلب ذلك:

- تعريف "نظم الضرورة" بأن طاعتها تجري مجرى الضرورة وليست من الدين في شيء، لأن في تقديم الطاعة لها بوصفها طاعة شرعية تمكيناً لسلطتها وإدامة لظلمها وفسادها، وحكمها بأنها "واجبة العزل" متى قدر عليها، مع بيان الوسائل التي يمكنه انتهاجها لتقترب من دائرة الشرعية.
- العمل على تحقيق شروط التنمية الاجتماعية، وتحقيق التكافل بين أفراد وفئات المجتمع، كنوع من الاصطفاف المجتمعي الذي يمكن أن يحقق فرزاً سليماً لبدائل واقعية عن السلطة الجائرة.
- المشاركة الفاعلة في إدارة التنمية وتوجيهها وجهة اجتماعية تخدم مصالح الأمة، وتلغي حالة التخلف التي تسوّغ بقاء أنظمة الجور والفساد.

وبما أن طاعة الضرورة هي طاعة تستجيب لظروف الواقع، فإنها ينبغي أن تبنى بناء واقعياً يقوم على تجنب تقديم "الطاعة المجانية" لنظم الضرورة، وتطوير صيغة تبادلية للطاعة تأخذ في الحسبان المصالح الفعلية المتحققة للأمة من ممارسة تلك الطاعة، واستثمارها في انتزاع حقوق الأمة ما أمكن، والضغط الداخلي على نظم الضرورة في فترة ضعفها، لتقديم تنازلات في اتجاه تطبيق الشورى الحقيقية، ويتطلب ذلك:

- تجزئة الطاعة، فتمنح للنظام بصورة تتناسب مع المصالح المتحققة للأمة.
- تحريك الطاعة فتتسع كلما اقتربت السلطة من دائرة الشرعية، وتضيقها كلما ابتعدت عنها، ويتطلب ذلك التغلب على المركبات الفقهية التي تحول دون الانتقال السلس من الطاعة، إلى الامتناع الجزئي، إلى الامتناع الكلي، دون إدخال الفرد والمجتمع في معارك متوهمة مع النصوص ومع التراث.
- تمدين الطاعة عبر ربطها بقواعد وإجراءات متنوعة للاحتجاج والضغط السلمي المدني، في إطار الاختلاف السياسي وليس الديني مع السلطة.

ج - الخروج الشعبي:

الخروج هو حق للأمة مجتمعة، بهدف تغيير مؤسسات أولي الأمر، جميعها أو جزء منها، أو مؤسسات نظم الضرورة، جميعها أو جزء منها، وليس هناك موجبات ثابتة للخروج كما يذهب الفقه التقليدي؛ إذ المعيار هو مقدار الضرر المترتب على الأمة، أو مقدار المنافع والمصالح التي يجري تفويتها على الأمة، لذلك فقد يكون عموم الظلم والجور والفساد، وعدم تحكيم الشريعة، وتمكين المحتل من ديار المسلمين وغيرها من موجبات الخروج الشعبي، وتقدير ذلك راجع لأهل الحل والعقد بالمعنى السابق، فلا يحق لجماعة أو فئة بعينها ممارسة الخروج فعلياً خارج ذلك الإطار، وإن كان من حق أي من فئات المجتمع التي تتعرض للجور والظلم الدعوة إلى الخروج والتبشير به على المستوى النظري بهدف إنضاجه بكونها خياراً مجتمعياً شاملاً، وهنا يخرج من دائرة الخروج المشروع الخروج بغرض الاستيلاء على الحكم، أو الخروج لدواعٍ سياسية لا علاقة لها بمصالح الأمة.

والخروج هو آخر الوسائل في التعامل مع النظام السياسي، وهو من حيث الكيفية والأدوات يخضع للظروف التاريخية وموازنة أهل الحل والعقد بالمعنى السابق، بما يحقق التغيير المجتمعي المطلوب، وبوجه عام فإن الخروج الشعبي ليس قراراً يتخذه أهل الحل والعقد في ظرف بعينه، ولكنه عملية تاريخية تتضمن سلسلة طويلة من التفاعلات السلبية مع النظام السياسي، ناهيك عن جملة من التحولات الشعورية واللاشعورية في النفسية العامة تجاه رموز النظام السياسي وعملياته وسياساته ومؤسساته، وحالة من التبدلات الثقافية والفكرية في أوساط المجتمع والنخب، والشعور المتصاعد بالخطر التاريخي على الوجود والهوية والمصير، ليبدو الخروج الشعبي محصلة نهائية لكل ذلك.

وفقاً لذلك فإن الخروج الشعبي لا يرتبط بحالة الكفر البواح[1]، فهذه

---

(1) يفرق ابن القيم بين العبودية العامة والعبودية الخاصة، فالعبودية العامة لله عز وجل =

الحالة تنحصر في الكفر الاعتقادي؛ أي في الحالة التي ينكر فيها الحاكم إنكاراً بيناً قواعد الدين المتمثلة في أركان الإسلام والإيمان، وفي هذه الحالة يكون على الأمة النفير العام ويكون مشروعاً تحطيم السلطة.

ح - أشكالية الطاعة السياسية: البعد الحضاري الدولي:

جرت عمليات التنظير والبحث الفقهي لمسألة الطاعة السياسية في ظل واقع إسلامي لم يكن قد شهد بعد غزواً استعمارياً، أو احتلالاً مباشراً لأراضٍ إسلامية، فعندما استقر البناء الحديثي لمفهوم الطاعة السياسية في القرن الثالث الهجري، كانت الدولة العباسية في قوة ومنعة، وكان الجهاد قاسماً مشتركاً بين المسلمين لحماية الدولة وإعزاز الدين في آن، لذلك وجدنا التفكير في طرح قضايا ترتبط بنمط الطاعة السياسية في حال تعطيل الجهاد -مثلاً- أمراً غائباً عن ساحات النقاش العلمي إبان عصر التدوين.

لقد استخدم الجهاد بكونه أحد الروافد النظرية التي أسهمت بدور كبير في بلورة مفهوم الطاعة السياسية في النسقين الحديثي والفقهي، وذلك عبر مقولة وجوب الجهاد مع كل بر وفاجر، وبذلك فقد سُحب الجهاد بكونه ضرورة حضارية ليطغى على تفاصيل النقاش في قضايا أخرى مرتبطة بالطاعة السياسية، فانحسم الجدل بذلك لصالح طاعة السلطة السياسية طالما هي تتولى مهمة الجهاد بوصفه إحدى أهم مظاهر الوجود الحضاري الإسلامي،

= يشترك فيها الناس عامة، وتبقى لكل فئة من الناس عبودية خاصة إلى جانب تلك العبودية العامة، فعبودية الحكام وولاة الأمر القضاء في مواطن الحق وإقامته وتنفيذه. انظر:
- ابن القيم، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج2، ص176.

والعبودية الخاصة هي في تقديرنا البعد السياسي لمفهوم العبودية في التصور الإسلامي، فإذا كان الحاكم مؤمناً عابداً لله ومؤدياً للفرائض، لكنه لا يراعي عبوديته السياسية لله بالقيام على أمر الأمة، وتحقيق مصالحها، كانت عبوديته لله غير كاملة، وهذا الأمر يقود إلى إعادة فهم شرط الصلاة أو إقامة الصلاة فيما يتصل بالخروج، وكذلك شرط الكفر البواح، فالكفر البواح والصلاة قيدان عقديان لمسألة الخروج يتعلقان بمجال العبودية العامة، في حين أن الخروج خيار شعبي يتحرك على المستوى السياسي ويكفل تحقيق مقتضيات العبودية السياسية الخاصة لله عز وجل.

وإحدى آليات تطوير الدولة الإسلامية، وتحقيق تماسك المجتمع المسلم.

وفقاً لذلك فإن فقه الطاعة السياسية كان يستجيب في مستواه العام لتلك الضرورة الحضارية (الجهاد)، التي تعبر عن وعي المسلمين بالتحديات المحدقة والأخطار الخارجية، وعلى ذلك يمكن أن نتصور ما هو موقف الفكر الإسلامي لو أن الدولة الإسلامية -آنذاك- قصَّرت في واجب الجهاد، أو أباحت الأرض للمعتدين؟ وهل كان بالإمكان أن يختلف البناء النظري لمفهوم الطاعة السياسية عما حدث بالفعل؟

نميل إلى الإجابة عن هذا السؤال بالإيجاب، فآراء الإمام أحمد بن حنبل في موضوع الطاعة السياسية توحي بأن الأساس الذي اعتمد عليه في التأسيس لطاعة السلطة الجائرة هو الجهاد، وهذا واضح من قوله: "أرأيتم لو أن الناس كلهم قعدوا كما قعدتم من كان يغزو؟ أليس كان قد ذهب الإسلام؟ ما كانت تصنع الروم"[(1)]، ناهيك عن أن ما استقر في الفقه الإسلامي عن ضرورة توفر الاستطاعة، وعدم إلحاق الضرر بالنفس عند القيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لا يعد معتبراً في حال القيام بواجب الجهاد والدفاع عن الأمة والدين. وهو أمر يؤشر على أن الاعتبارات الفقهية التي يجسدها فقه الطاعة السياسية التقليدي يمكن أن تختفي في حال وجود تحدٍّ حضاري تعجز السلطة عن مواجهته، لذلك فإن من الظلم التاريخي جرّ فقه الطاعة السياسية التقليدي المرتبط بظرف تاريخي كانت فيه الدولة تعي واجباتها الحضارية وتشكل سداً منيعاً للحفاظ على الحوزة الإسلامية، إلى أوضاع تاريخية باتت مغايرة تماماً.

إن الوعي بالمنطلق الحضاري الذي كان يقف خلف فقه الطاعة

---

(1) ابن قدامة، **المغني والشرح الكبير**، مرجع سابق، ج10، ص365. ومراعاة لضرورة الجهاد ذهب بعض علماء الزيدية إلى أن الأمير إن كان فاسقاً " فإن فسقه لا يمنع تأمره على السرية إذا اقتضت الضرورة". انظر:

- العنسي، **التاج المذهب لأحكام المذهب شرح متن الأزهار في فقه الأئمة الأطهار**، مرجع سابق، ج4، ص427.

السياسية، الذي عمل على حجب بعض القضايا التي بدت تفصيلية وواقعة في حدود قدرة المجتمع الثقافية على الاحتمال والتغاضي، يبدو شرطاً مهماً يفتح الباب أمام إعادة النظر في فقه الطاعة السياسية عبر ربطه بالاحتياجات الحضارية للأمة.

ويقدم ابن تيمية -وهو رائد فقه السياسة الشرعية- نموذجاً للوعي بالتحدي الحضاري أساساً في بناء فقه الطاعة السياسية، فقد رفض رفض إعلان التتار إسلامهم مع استمرارهم في سفك دماء المسلمين واستباحة أراضيهم، ونظر إليهم بوصفهم تحدياً حضارياً، ولو تصورنا أن أمراء عصره تهاونوا بالكلية عن مقاومة الخطر التتري فإن موقف ابن تيمية ما كان ليقف عند حدود ما قرره في فقه الطاعة السياسية، فالمصادر التاريخية تشير إلى أنه كان يغير بنفسه على الجماعات والطوائف الموالية للتتار في الجبال والأودية[1]، وبذلك فإن فقه ابن تيمية كان يتجاوز حدود العلاقة الميكانيكية مع السلطة على النحو الذي يحدده فقه الطاعة السياسية، معبِّراً بذلك عن الاستجابة الواعية للتحديات الحضارية.

لقد لاحظنا اتجاه مفكري النهضة في القرن التاسع عشر الميلادي إلى إعادة طرح مفهوم الطاعة السياسية في ظل ظروف تاريخية كان الاستعمار الغربي يستولي فيها على الأقطار الإسلامية واحداً تلو الآخرى، وكان يشتد فيها ضعف الدولة العثمانية وعجزها عن حماية أملاكها، ويتصاعد اتجاهها نحو منح الدول الغربية امتيازات اقتصادية وتجارية واسعة. إن تلك الظروف لم تكن تسمح بتكرار مقررات فقه الطاعة السياسية كما استقر تاريخياً، فالأمة كانت تواجه خطر الاستعمار في حين عجزت سلطتها الرسمية عن التصدي له، لذلك فقد ذهب الأفغاني للكشف عن "مركب الجور" في الثقافة الإسلامية وتحميله مسؤولية الانقسام والدخول في سلطة المستعمر، ودعا الإمام محمد عبده إلى نبذ الخضوع والطاعة للفرنسيين، واستغرب أخلاق

---

(1) أبو زهرة، محمد. **ابن تيمية.. حياته وعصره- آراؤه وفقهه**، القاهرة: دار الفكر العربي، 1991م، ص41.

الطاعة التي شاعت بين المسلمين في حين أن الإسلام -عكس المسيحية- لا يأمر بطاعة كل ذي سلطان[1].

كانت تلك تحولات عميقة حدثت للعقل المسلم بسبب "صدمة الاستعمار"، فأتاحت له في مطلع عصر النهضة اكتشاف خطورة المدى الذي وصل إليه فقه الطاعة السياسية، فقد كان واضحاً أن الانسياق وراء طاعة "حكام الجور" كان من أهم أسباب الهزيمة الحضارية أمام الغرب، ومع ذلك فقد استمرت مركبات فقه الطاعة السياسية في الحضور على المستوى المعرفي كـ "أفكار ميتة" تولدت عنها قابليات تاريخية للاستعمار.

لقد تحدث مالك بن نبي عن "القابلية للاستعمار" التي تنشأ عن "الأفكار الميتة"، تلك الأفكار التي "لم تنشأ في مدرجات أكسفورد والسوربون... ولكنها نشأت تحت قباب جوامع العالم الإسلامي وفي ظل صوامعه"[2]، فـ"الأفكار الميتة" تمثل الأساس النفسي والموضوعي للاستعمار حيث "كل مجتمع يصنع بنفسه الأفكار التي ستقتله، لكنها تبقى بعد ذلك في تراثه الاجتماعي (أفكاراً ميتة) تمثل خطراً أشد عليه من خطر (الأفكار القاتلة)؛ إذ الأولى تظل منسجمة مع عاداته، وتفعل مفعولها في كيانه من الداخل، إنها تكون ما لم نُجْرِ عليها عملية تصفية، تكون الجراثيم الموروثة الفتاكة التي تفتك بالكيان الإسلامي من الداخل، وهي تستطيع ذلك لأنها تخدع قوة الدفاع الذاتي فيه"[3]، بحسب مالك بن نبي فإن "الأفكار الميتة" التي مصدرها الذات هي أشد خطراً من "الأفكار المميتة" التي يبثها الاستعمار، فالأولى تحول بين الذات وفاعليتها الاجتماعية، أما الأخرى فإنها في ظروف معينة يمكن أن تشكل وعياً بالذات في مواجهة الخطر الخارجي.

في ذات السياق تحدث الدكتور علي شريعتي عن "القابلية للاستحمار"،

---

(1) عبده، **الإسلام بين العلم والمدنية**، مرجع سابق، ص16-17.

(2) ابن نبي، مالك. **في مهب المعركة**، بيروت ودمشق: دار الفكر المعاصر ودار الفكر، ط.4، 1991م، ص146.

(3) المرجع السابق، الموضع نفسه.

إن الاستحمار بأشكاله المختلفة يقضي على ما يسميه الدكتور شريعتي "النباهة الفردية"؛ أي يحجب الذات دون التعرف على حقيقة نفسها وقدراتها وتفوقها، وأكثر أنواع الاستحمار خطراً هو الاستحمار الديني، فـ"عندما يشب حريق في بيت، ويدعوك أحد للصلاة، والتضرع إلى الله، ينبغي عليك أن تعلم أنها دعوة خائن، لأن الاهتمام بغير إطفاء الحريق، والانصراف عنه إلى عمل آخر، هو الاستحمار، وإن كان عملاً مقدساً"[(1)]، وبذلك فإن الاستحمار الداخلي يتضافر مع الاستعمار الخارجي فيقوم على "تصنيع الإنسان" المسلم وفق مواصفات الحالة الاستعمارية مخاطباً المستعمرين "أي إنسان تريدون"[(2)]، والسلطة السياسية التي تقوم بتلك المهمة تفقد الوعي السياسي الحضاري وتصل إلى حالة من "التنعم بالذل" -بمصطلح شريعتي- وهي أقصى حالة من الغيبوبة التاريخية التي يمكن أن يصل إليها نظام سياسي أو اجتماعي.

أما كليم صديقي فيطرح مسألة الطاعة بأبعادها الحضارية محاولاً الكشف عن المدلول الحضاري للآية الكريمة ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ فيقول: "وحين يأمر الله تعالى بالطاعة له، سبحانه وتعالى، وللرسول صلى الله عليه وسلم، ولأولي الأمر من المسلمين فإنه يستبعد الطاعة والخنوع لأية سلطة أخرى خارج الإسلام... بينما الحالة الراهنة هي أن الأجزاء المتغربة المتفسخة من مجتمعاتنا خانعة خنوعاً كلياً للغرب، إنهم خانعون على المستوى الفردي، ومراكزهم التعليمية ووحداتهم الاقتصادية للاقتصاد والإنتاج والمبادلة، وحتى أنظمته السياسية كلها خانعة وتابعة للغرب"[(3)].

إن الطاعة بحسب صديقي هي ضد الخنوع للغرب سياسياً واقتصادياً

---

(1) شريعتي، علي. **النباهة والاستحمار**، بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، 1984م، ص45.

(2) المرجع السابق، ص35.

(3) صديقي، كليم. **التوحيد والتفسيخ بين سياسات الإسلام والكفر**، ترجمة: ظفر الإسلام خان، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ط.2، 1405هـ/ 1985م، ص19.

وتعليماً، فالطاعة هدفها توحيد الفرد والجماعة والأمة المسلمة، بينما الاستعمار هدفه "تفسيخ المجتمعات" بتحطيم العناصر التوحيدية فيه[1]، ومن هنا كان التعارض حاداً ودائماً بين الإسلام التوحيدي والاستعمار التفسيخي، لذلك فإن تطويع الإسلام ومفاهيمه السياسية التوحيدية لصالح نمط يقوم على التبعية السياسية على المستوى الحضاري، ويستجيب لسياسات التجزئة والفرقة، هو أمر يهدد بحالة من الانفجار العشوائي في وجه مشروع الدولة برمته.

وهنا يمكن ملاحظة أن علاقة الاستبداد الداخلي بالاستعمار الخارجي تفوق قدرة الشعوب على التحمل، فالفرد الذي يقبل بنوع من "العبودية" لسلطته الوطنية على المستوى السياسي لأهداف توحيدية في نظره، يؤلمه أن يرى تلك السلطة تمارس العبودية على المستوى الدولي، وعندئذ تصبح المسألة لديه نوعاً من العبودية المزدوجة التي تفوق قدرته على الاحتمال، وهنا يمكن أن تتحول "الأفكار المخذولة" التي جرى تطويعها لتحقيق انسجام ما مع السلطة السياسية كالجهاد، والشورى، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلى أفكار تمارس انتقاماً مخيفاً بتعبير مالك بن نبي.

وبعامة يتحرك فكر شريعتي ومالك بن نبي وكليم صديقي على المستوى الحضاري في محاولة لإعادة اكتشاف الذات في سياق تحديات الحالة الاستعمارية، وهذا التداخل النسيجي الذي نلحظه في فكر هؤلاء الثلاثة مع اختلاف انتمائهم الطائفي والعرقي، يشير إلى وحدة الفكر الإسلامي عندما يقوم على أساس الوعي الحضاري بقضايا الأمة، فتتراجع الاختلافات الفقهية والمذهبية إلى مجرد تفاصيل باهتة أمام خطر الاستعمار. وتلك هي أولى خطوات وأد الفتنة على المستوى الحضاري، فالفتنة لا تأخذ مدلولاً ضيقاً كما هو الحال في الفقه التقليدي، وليست مسوّغاً للاستبداد وبقاء الوضع الراهن، إن حالة الفتنة هي الحالة التي تحدث شللاً في مواجهة الاستعمار والاحتلال كتحدٍ حضاري، وتزرع الحقد والكراهية بين طوائف الأمة ومذاهبها وتياراتها

(1) المرجع السابق، ص14.

الفكرية، وعند هذا المستوى ينبغي إعادة قراءة "فقه الفتنة" كما ترسب تاريخياً في الفقه التقليدي بمراحله المختلفة.

إن مقولات فقه الطاعة السياسية التقليدي تتراجع -حتى بالمنظور الفقهي ذاته- في حال وجود تحدٍ حضاري تتهاون السلطة في مواجهته، وبذلك فإن فقه الطاعة السياسية هو أقرب إلى تنظيم الحالة الاجتماعية والسياسية في أوقات غياب مثل ذلك التحدي، أو في أوقات قيام السلطة بواجبها لمواجهته، وهذا الأمر يشير إلى حالة من الفراغ الفكري تعيشه الأمة الإسلامية في الوقت الراهن وتبدو الحاجة ملحة إلى ملئه عن طريق إيجاد "فقه حضاري" يجيب عن التساؤلات المعلقة بأنماط الطاعة السياسية المطلوبة في حال التحدي الحضاري الذي تعجز السلطة عن مواجهته، بدلاً من القيام بسحب فقه الطاعة السياسية التقليدي إلى واقع لم يوضع له ولم يكن في تصور واضعيه.

الخاتمة

عادةً ما تكون المفاهيم بما فيها تلك المفاهيم ذات الأصل القرآني عرضة لكثير من التطورات، فالممارسة البشرية المحاطة بجملة من العناصر المتداخلة، والظروف والملابسات المعقدة، تضفي على المفاهيم ظلال التجربة البشرية وتخضعها لمقتضياتها في الكثير من الأحيان، وقد يصل الأمر إلى حدوث بعض التغييرات في المحتوى المعرفي لتلك المفاهيم تعبيراً عن الاستجابة الإرادية لمتغيرات الواقع.

والتحدي الذي تواجهه المفاهيم ذات الأصل الشرعي -وبخاصة السياسية منها- يتمثل في مدى قدرتها على استيعاب متغيرات الواقع، مع الاحتفاظ في الوقت نفسة بهويتها وقوامها النظري. ولعل حركة التطور التاريخي لمفهوم الطاعة السياسية كانت محكومة بذلك التحدي، ففي الوقت الذي حرص فيه المسلمون على الاحتفاظ بجوهر مفهوم الطاعة السياسية وممارسته وفق تحديداته القرآنية في عهد الخلافة الراشدة، ظهرت تطورات جوهرية في منظومة الحكم السياسي منذ العهد الأموي، دفعت بالمفهوم إلى إنتاج "صيغ تاريخية" لربط المفهوم بحركة الواقع كي لا يبدو متخلفاً عنها، وأهم تلك الصيغ التي شاركت في إنتاجها الدوائر العلمية المختلفة خارج إطار المحتوى القرآني والدلالات الأصلية للمفهوم، هي طاعة المتغلب، وطاعة الفاسق، وطاعة الجائر.

لقد ظهرت منذ ما بعد منتصف القرن الأول الهجري أنماط جديدة من الحكم السياسي، استدعت تطوير بدائل فقهية واقعية كان غرضها إحكام الربط بين الشريعة والسياسة، كي لا تتجه الممارسة السياسة بعيداً عن الشريعة، ومن

هنا كان الفكر الإسلامي أكثر استعداداً لإعادة تأويل النصوص الشرعية وقراءتها لتنسجم مع الحالة السياسية الجديدة، وبدا أن تلك الخطوة كاملة الشرعية لما تحققه من مكاسب اجتماعية وشرعية على رأسها "حفظ الدين"، وقد تعزز ذلك الاتجاه التأويلي ابتداءً من القرن الثالث الهجري، فأعاد علماء الحديث ترسيم المفهوم على أساس الأحاديث التي دونت في المسانيد ثم في كتب الصحاح، وكثير منها لم يكن معروفاً لدى فقهاء العصر الأول، بما فيهم أئمة المذاهب الأربعة، باستثناء الإمام أحمد بن حنبل، الذي مثَّل نقطة تحوُّل تمَّ عبرها الانتقال من ثقافة الخروج والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بمفهومه الواسع إلى ثقافة الطاعة السياسية ذات الصبغة التأويلية.

ووفقاً لمعطيات النسق الحديثي الذي تواكب مع دخول الفقه مرحلة التقليد منذ القرن الرابع الهجري، أصبحت طاعة الفاسق والجائر والمتغلب جزءاً من الشريعة، فجرى إحكام ربط تلك المدركات بها، وترسخت قاعدة حرمة الخروج على الحاكم الجائر، وهي القاعدة التي تبين من خلال الدراسة أنها مجرد دعوى تاريخية، ظهرت بفعل تراكمات سلبية تشكلت بموجبها ثقافة الطاعة الكاملة منذ منتصف القرن الثاني الهجري تقريباً.

لقد فرض استقرار أنظمة الجور السياسي في بعض المراحل ونمو تقاليد سياسية لا علاقة لها بأسس التصور الإسلامي للمسألة السياسية -كـ"ولاية العهد" و"إمارة الاستيلاء"- مجموعة هائلة من التحولات بحيث ابتعدت الممارسة السياسية الإسلامية عن الشورى في الحكم، وعن مفهوم البيعة الصحيحة القائمة على الرضا والاختيار، وتم إسقاط العدل شرطاً أساساً لمن يتولى الحكم بسبب غياب "الحكام العدول"، وهذا ما عبر عنه العز بن عبد السلام في إشارته إلى القبول بحكم "الأقل فسوقاً" لغلبة الفسوق على الحكام. وعلى ذلك أعيد إنتاج تصور واقعي للحكم لا يقوم على العدل وإنما على "الأقل فسوقاً".

وقد وجدنا هذا التصور واضحاً عند مفكري وفقهاء "الآداب السلطانية" كابن المقفع والطرطوشي وابن الطقطقي وغيرهم فيما أطلقنا عليه وصف

"تثبيت الطاعة وتحريك العدل"، فالطاعة -بحسب هؤلاء- قيمة ثابتة لا علاقة لها بعدل السلطة أو جورها، وانحراف السلطة يغدو مسوّغاً إضافياً للمزيد من سلوكات الطاعة -كالدعاء لها مثلاً- وفق مقولة أساسية فحواها "السلطان لا تصلحه إلا الطاعة". وهذا الاختلال في منظومة القيم الإسلامية دفع باطّرد باتجاه تفريغ مفهوم الطاعة السياسية من مضامينه القرآنية، وتكريس مفهوم "طاعة الضرورة" الذي راح يكتسب مع الوقت شرعية فقهية واجتماعية.

والتحولات نفسها طرأت كذلك على مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالتحليل التاريخي يظهر أن الممارسة السياسية الإسلامية قامت -في الصدر الأول- على شمول هذا المبدأ الذي كان يتضمن إنكار المنكر السياسي باليد، واستمر ذلك حتى منتصف القرن الثاني الهجري تقريباً، فقد شهد التاريخ الإسلامي الكثير من حركات إنكار المنكر السياسي كثورة الحسين بن علي رضي الله عنه (61هـ)، وثورة أهل المدينة على يزيد بن معاوية (63هـ)، وثورة عبد الله بن الزبير رضي الله عنه في مكة (64هـ)، وثورة الفقهاء على الحجاج بن يوسف الثقفي وعبد الملك بن مروان (81- 84هـ)، وثورة زيد بن علي على هشام بن عبد الملك (121هـ)، ثم ثورة محمد النفس الزكية وأخوه إبراهيم على أبي جعفر المنصور (سنة 145هـ).

غير أن عوامل تاريخية ظهرت منذ منتصف القرن الثاني الهجري كان لها الأثر الكبير في التحول من "ثقافة الخروج" بغرض تغيير المنكر السياسي، إلى "ثقافة الطاعة السياسية الكاملة". وقد أظهر التحليل التاريخي أن أهم تلك العوامل تمثلت في ظهور عصر التدوين الذي أعيد فيه تنظيم العلوم والمعارف الإسلامية ومن ضمنها المعرفة السياسية -التي لم تكن قد تبلورت بصورة مستقلة حتى ذلك الوقت- ضمن مشروع ثقافي كبير تبنته السلطة العباسية. وكان لقيام الدولة العباسية على أنقاض الحكم الأموي، والمضمون الاجتماعي الذي جسدته قبل أن تنحرف عنه لاحقاً أثر في ذلك التحول، غير أن إخفاق حركات تغيير المنكر السياسي وما صاحبها من سفك للدماء وانتهاك للحرمات من أنظمة الجور، كان له الأثر الأكبر في ذلك التحول الذي لم يتوقف عند حدود دائرة الفقه السني، بل شمل المعتزلة والزيدية. فقد شهد

منتصف القرن الثاني الهجري آخر الثورات التي شارك فيها المعتزلة، ولاحقاً قام القاضي عبد الجبار بإعادة صياغة مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يعد أحد أصول المعتزلة، ولحمه بالنظرية السنية التي كانت قد استقرت آنذاك.

وفي الوقت نفسه لاحظنا ميلاً أقل للثورة عند الزيدية، وتظهر الكتابات المتأخرة لعلماء الزيدية خفوتاً واضحاً لمبدأ الخروج على الحاكم الظالم، واقتراباً من فقه السياسة الشرعية مع الاحتفاظ بجوهر التصور الزيدي لأحقية أهل البيت بالخلافة. أما الشيعة فإنهم -من حيث الأصل- لا يرون الثورة وإن تعاطفوا مع ثورات أهل البيت بصورة أو بأخرى. ويتضح من ذلك أن الفكر الإسلامي اتجه بتياراته المختلفة وبدرجات متفاوتة إلى إفساح المجال -إن لم يكن- تعضيد ثقافة الطاعة السياسية الكاملة.

لقد تعرض مفهوم الطاعة السياسية لكثير من القراءات التأويلية على امتداد الممارسة التاريخية الإسلامية، بغرض جعله مستوعباً لمتغيرات الواقع السياسي، وقد أدى ذلك إلى إفقاد المفهوم بعض خصائصه القرآنية لصالح "محتوى تاريخي" مثَّل في جوهره سلسلة من التراجعات الفكرية أمام طغيان الواقع السياسي بعد مرحلة الخلافة الراشدة، ولكن مع ملاحظة تفاوت حضور ذلك الأثر في مجمل تيارات الفكر السياسي الإسلامي، فالمعتزلة والشيعة والزيدية وإن اتجهوا إلى التعامل مع الواقع السياسي إلا أنهم أحجموا عن التنظير له على أساس ديني، أو تحويل معطياته إلى ما يشبه القواعد الشرعية الإجماعية؛ إذ لم نجد أثراً لدى هؤلاء لمقولات وجوب طاعة الجائر، أو الاعتراف الشرعي بحكم المتغلب، أو الإقرار بولاية الفاسق ولاية عامة، كما هو الحال في الفكر السياسي السني، وربما كان السبب في ذلك احتفاظ تلك التيارات بمواقعها خارج السلطة السياسية (سلطة الخلافة)، بوصفها قوى معارضة من الوجهة التاريخية، وإن تقاطعت في بعض المراحل مع نظم الحكم القائمة بصورة أو بأخرى، أو وصلت إلى الحكم في بعض الأطراف. من جهة أخرى أنتج المفهوم خلال حركته في التاريخ الكثير من الإشكاليات المرتبطة بالعلاقة بين السلطة والأمة. لقد كان واضحاً أن مفهوم الطاعة

السياسية في الدائرة السنية يتجه -بفعل القراءات التأويلية المتواصلة للنصوص تحت ضغط الواقع السياسي- إلى الابتعاد عن محتواه القرآني، وأهم مظاهر ذلك تمثلت في التالي:

- إسقاط المواصفات القرآنية لمفهوم أولي الأمر، وإلغاء الصفة الجماعية لهذا المفهوم، فبات يطلق على كل متغلب وصف "ولي الأمر" بما يحمله من دلالات شرعية مغتصبة، أما من حيث الأصل فإن مفهوم أولي الأمر -كما توصلت الدراسة- هو مفهوم جماعي لا يتجه إلى أي نوع من التحديدات الفئوية (علماء/ حكام) وإنما يستوعب ضمن بنيته الشرعية الجانب الرسمي من الظاهرة السياسية، دون أن يستغرق القوة الاجتماعية للأمة المسلمة، بحيث يظل المفهوم المقابل "أهل الحل والعقد" مفهوماً فاعلاً وموازناً. أما مواصفات أولي الأمر القرآنية فهي: الحكم بالعدل، وأداء الأمانة، والاختيار الاجتماعي، والرد إلى الله والرسول عند التنازع. وعلى هذا الأساس قمنا بالتفريق بين نوعين من النظم السياسية الأول: هو سلطة أولي الأمر، والثاني هو نظم الضرورة بصورها المختلفة في التاريخ الإسلامي.
- اعتبار طاعة أولي الأمر في القرآن الكريم مطلقة، وقد ترتب على النظر إلى مفهوم الطاعة السياسية في القرآن الكريم بوصفه مفهوماً غير مقيد؛ إسقاط القيود القرآنية عن المفهوم، فلم يعتبر العدل قيداً، ولا الشورى، ولا الرد التشريعي إلى الله والرسول (الحكم بالشريعة)، وانحصرت حدود المفهوم -وفقاً للفهم الحرفي لأحاديث الطاعة- في قيدي المعصية والمنكر، اللذين يأخذان -في الكثير من الأحيان- معنىً واحداً، ويفقدان قدرتهما على الضبط والتقييد في المجال السياسي.
- الخلط بين الطاعة الدينية والطاعة السياسية، عبر القول بأن طاعة أولي الأمر في غير المعصية هي طاعة لله والرسول. وقد قمنا بمراجعة ذلك الفهم، عبر إثبات الطبيعة الاستخلافية لمفهوم الطاعة

السياسية، فالمفهوم ليس مفهوماً تعبدياً (طاعة الله)، ولا تصديقياً (طاعة الرسول)، ومن هنا يتضح الفرق بين الطاعة الدينية التي هي مطلقة وكاملة وثابتة وترتبط بعقيدة المؤمن، والطاعة السياسية بوصفها نسبية، ومتغيرة، ومحددة، ومقيدة، وخاضعة لشروط الواقع، وترتبط بدرجة أساسية بسلوك المؤمن؛ إذ لا يترتب عليها كفر أو إيمان.

وكذلك فإن أفعال أولي الأمر السياسية وتصرفاتهم، قد لا توافق مقصود الله ورسوله -حتى مع افتراض تحريها ذلك- وبالتالي فهي ليست عين طاعة الله ورسوله، لذلك فإن التداخل بين الطاعة الدينية والطاعة السياسية، وعدم تحديد مجال الطاعة السياسية والتمييز بينه وبين مجال العقيدة، سمح بإضفاء صبغة دينية على السلطة السياسية، ومنحها صلاحية التدخل في شؤون العقيدة والعبادة، وإهمال وظائفها التنموية والسياسية والحضارية.

- القول بحرمة الخروج ساعد على وجود ألوان متعددة من الخروج التكفيري، بسبب أن تكفير السلطة مثَّل شرطاً تاريخياً للخروج عليها. وهكذا صبغت الصراعات السياسية بصبغة دينية بسبب عدم التفريق بين الخروج السياسي بغرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو حق للأمة، والخروج لأسباب عقدية، ومنح السلطة السياسية حصانة من العزل السياسي باستثناء حالة الكفر البواح وعند القدرة على ذلك.

- الخوف من الفتنة حال دون تطوير آليات مؤثرة للتعامل مع السلطة السياسية، وتسبب في إقصاء قواعد الشورى، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمعارضة وغيرها، وهو الأمر الذي أسهم من الوجهة التاريخية في إنتاج المزيد من الفتن التي أضعفت الدولة والمجتمع في آن.

- ظهرت مشكلة الاستبداد السياسي نتيجة للميل المتزايد إلى مسايرة السلطة السياسية وما تنتجه من مركبات عقدية تخدم حاجياتها في البقاء والاستمرار، وقد ظهر ذلك الميل من خلال تعقيد شروط الأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر، وإطلاق الصبر، واستحضار الخوف من الفتنة، وتعطيل الشورى، والتخلي المسبق عن التفكير في تطوير الممارسة السياسية والاكتفاء منها بالحد الأخلاقي الأدنى، وحدث نتيجة لذلك تضخم في فقه الطاعة السياسة في مقابل ضمور شديد في المنظومة القيمية، ساعد على إيجاد بيئة ملائمة للاستبداد السياسي.

لقد وجدت تلك المشكلات بصور وكيفيات مختلفة عبر مسار تطور المفهوم، ومع وجود ما يؤشر إلى أن بعض العلماء سعوا إلى الحد من تضخم فقه الطاعة السياسية، فإن الاتجاه الغالب في الفكر السياسي السني كان يصب في دائرة الطاعة السياسية الكاملة بوصفها مطلباً شرعياً. لهذا السبب فإن المحاولات الإصلاحية التي ظهرت في التاريخ الإسلامي إما أنها تجنبت المساس بـ"عقيدة الطاعة السياسية" كما هو الحال بالنسبة للفقه المقاصدي لدى العز بن عبد السلام، والشاطبي وغيرهما، لتوقف خطابها الفقهي عند حدود ما استقر العمل به، أو أنها تولت إنجاز الصياغة النهائية لفقه الطاعة السياسية وتكريسه كما هو الحال في فقه السياسة الشرعية الذي ظهر حركة إصلاحية وانتهى إلى ترسيخ سلطة ولي الأمر في المجالين السياسي والشرعي.

لذلك فإن استقرار فقه الطاعة السياسية وتراكمه غير الحميد حدَّ من تأثير حركات الإصلاح في العالم الإسلامي، بما فيها تلك التي ظهرت في مطلع القرن التاسع عشر على أيدي مفكري النهضة. فمع الإسهامات النظرية لمفكري النهضة فيما يتصل بتحريك ثقافة الطاعة السياسية وربطها بالشورى والمحاسبة ومسؤولية الحاكم، ومع توسيع المرجعية التطبيقية عبر الاستعانة بآليات الفكر الديمقراطي الحديث، فقد لاحظنا أن الأثر النهضوي فيما يتصل بفقه الطاعة السياسية كان محدوداً للغاية.

تلك النتيجة توضح استمرار الحضور التاريخي لإشكاليات فقه الطاعة السياسية في الفكر الإسلامي المعاصر بما في ذلك بنية الفقه الدستوري الحديث. وقد عمدنا إلى تنظيم إشكاليات الطاعة في الفكر الإسلامي المعاصر، في ثلاث مجموعات؛ ترتبط الأولى بتبديد مفهوم أولي الأمر

وتوظيفه سياسياً، فتتبعنا مظاهر ذلك في الخطاب الإسلامي المعاصر محاولين الكشف عن مساحة الوعي بالعلاقة الكامنة بين الحالة الاستبدادية الراهنة و"الأحادية السلطوية" المتمثلة بما يسمى "ولي الأمر"، أما الأخرى فتتعلق بالاختلال المفاهيمي الذي أحدثه فقه الطاعة السياسية ومظاهره في الفكر الإسلامي المعاصر، وارتبطت المجموعة الثالثة بإشكالية الخروج ومقارباته التنظيرية في الخطاب الإسلامي المعاصر.

وعموما أمكن القول من خلال التحليل النقدي لبعض أدبيات الفكر السياسي الإسلامي المعاصر أن هناك نزوعاً مستمراً للانعتاق من فقه الطاعة السياسية التقليدي عبر محاولات جزئية للتجديد في النسق المفاهيمي الذي ينتمي إليه مفهوم الطاعة السياسية، ولكن مع ملاحظة بقاء بعض مركبات فقه الطاعة السياسية حاضرة بوضوح، وفاعلة في النقاش الفكري في حدود الطاعة السياسية، والسقف السياسي أم العقدي لمفهوم الخروج، والقيود السياسية على الطاعة، وتوصيف الحاكم الدستوري وصلاحياته وعلاقة ذلك بمفهوم أولي الأمر.

وقد خلص هذا الكتاب بناءً على ملاحظة منحنيات التطور في مفهوم الطاعة السياسية وطبيعة إشكالياته، وتعيين مساحات تلك الإشكاليات ووجودها الفعلي في خارطة الفكر السياسي الإسلامي إلى اقتراح نموذج تشغيلي لمفهوم الطاعة السياسية، يراعي العلاقة التكاملية بين هذا المفهوم وغيره من المفاهيم المشكلة لمنظومة القيم الإسلامية، ويراعي كذلك الحاجات التنموية والضرورات الحضارية للأمة. وفكرة النموذج التشغيلي وإن لم تكن كافية لتقويم المفهوم في الممارسة العملية، فإنها تطرح أمام الفكر الإسلامي مجموعة من الأفكار التي يمكن أن تساعد في تقويم المفهوم من الناحية النظرية، عبر كسر "الحتمية التراثية" المتمثلة بفقه الطاعة السياسية التقليدي.

كلمة أخيرة

من الصعوبة بمكان القول إن الفكر الإسلامي لم يلتفت إلى خطورة مسألة الطاعة السياسية وما أفرزته من إشكاليات، لكن السقف النظري كما هو الواقع العملي، وتداخل أولويات الفكر لم يسمح ببلوغ البحث في هذه المسألة إلى نتيجة تؤسس لخطاب جديد، وبسهولة كبيرة يمكن أن نلحظ حالة من الارتداد لتبني القديم كلما زاد واقع الاستبداد والاستعمار تغولاً. وعادة ما يحدث ذلك لأسباب متنوعة، منها فقدان الثقة بتغيير الواقع، أو تأجيل البحث في هذه المسألة تحت وطأة الشعور بوجود تحديات حضارية أكثر خطورة، وهي مسألة ناقشناها في هذا الكتاب، وأوضحنا أن التحدي الحضاري يفرض مواجهة إشكالية الطاعة السياسية وليس تأجيلها.

إننا ندرك أن البحث المباشر لمسألة الطاعة السياسية ليس هو معيار الاهتمام بهذا الموضوع، وأن تدني الإنتاج المعرفي بهذا الخصوص لا يُعدُّ مؤشراً على إغفال مسألة على قدر كبير من الأهمية كتلك. إن التجديد في فكر الطاعة السياسية قد يمر عبر التجديد في الأوعية الفكرية التي يمر من خلالها المفهوم أو المنظومة المفاهيمة التي ينتمي إليها، لكننا مع ذلك نشير إلى ضعف الشعور العام بمشكلة الطاعة السياسية في الفكر الإسلامي المعاصر، وعدم الانتباه إلى خطورة تمدد فقه السياسة الشرعية بمركباته التاريخية وملابساته الفقهية، وأهمها الطاعة السياسية بصورتها التقليدية في خارطة الفكر السياسي الإسلامي المعاصر. ونشير إلى إغفال تقاطعات مشكلة الطاعة السياسية مع مشكلة الاستبداد، وغياب الشورى، وتغييب الأمة عن الفعل الحضاري، ناهيك عن عدم الكشف عن النسبية التاريخية لمفهوم "ولي الأمر".

لهذا الغرض نقترح توجيه المزيد من الجهود البحثية إلى مضمار البحث التراثي التأصيلي، والاعتناء بالبحث التطوري للمفاهيم السياسية بغرض استعادة الهوية الشرعية لتك المفاهيم كما تحددها النصوص التأسيسية، لا كما ترسمها الممارسة التاريخية. ومن بين تلك المفاهيم مفهوم الشورى، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ونرى أهمية دراسة بعض المفاهيم التاريخية التي اتجهت في مسار عكسي؛ أي تحولت من مفاهيم تاريخية إلى مفاهيم شرعية كمفهوم "حراسة الدين"، وهي مسألة تلتقي فيها "أسلمة الفكر" مع "الخطاب الوسطي" التجديدي، ونرى أن شرط تحقق مثل ذلك الالتقاء يكمن في اتجاه خطاب الأسلمة نحو تحييد وعزل الأثر التاريخي التراكمي على المفاهيم الإسلامية والعودة بها إلى أصولها، مع مواصلة السعي في مواجهة ظاهرة الاستلاب القيمي تجاه مفاهيم الغرب ومنظومته القيمية. ويتطلب إنجاز الخطاب الوسطي مهمته التاريخية في إنهاض الأمة، التنحي عن أية ممارسة تبجيلية لمفردات فقه السياسة الشرعية والاعتراف بتاريخيته، وإعادة اكتشاف منطلقاته التجديدية التي طمرها غبار التخلف والجمود.

لكل ذلك نرى الحاجة ملحة لإعادة تنظيم العلاقة بين المدركات الثلاثة: (الشريعة/ الأمة/ السلطة) سبيلاً لنفي الإشكالية الثنائية الخادعة المتعلقة بالعلاقة السلبية بين الدين والدولة، التي قادت الفكر السياسي الإسلامي في معاركه ضد العلمانية إلى الدفاع عن مركبات تاريخية بما فيها "سلطة ولي الأمر"، فنؤكد أهمية تنظيم تلك العلاقة بما يحول دون نسج السلطة علاقة مباشرة مع الشريعة تتجاوز الأمة التي تمثل "الوسيط الحيوي" في العلاقة بين الشريعة والسلطة، والتي من غير استيعاب حقائقها وحقوقها لا يمكن إيجاد علاقة مستقيمة بين السلطة والشريعة.

ويتطلب الأمر كذلك التنبيه إلى أهمية دراسة الأحاديث النبوية الصحيحة من حيث المتن، وإعادة تنظيمها موضوعياً في أبواب غير تلك التي وجدت عليها تاريخياً، بحيث تمثل كل مجموعة من الأحاديث وحدة موضوعية، تنهي حالة "الاستبداد الفكري" بالأحاديث النبوية عبر الاستشهاد بها في إثبات الشيء وضده، وبحيث يكون لكل حديث مقصود أصلي يستخدم في التدليل

عليه، وإن تعددت أغراض الحديث بعد ذلك. وهذا يستدعي ربط الأحاديث النبوية المسببة بأسباب ورودها، وكذلك مناقشة ما يمكن أن يكون زيادات تاريخية في بعض الأحاديث النبوية كما هو الحال في حديث عبادة ﵁ "إلا أن تروا كفراً بواحاً" وحديث حذيفة ﵁ "اسمع وأطع وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك"، وهي مسألة اكتفينا بالإشارة إليها فقط تاركين الكلمة فيها للمتخصصين في علوم الحديث.

ولا حظنا مسألة أخرى عند الرجوع المتكرر لكتاب ابن القيم "إعلام الموقعين عن رب العالمين" وهو أنه عدّ معظم الأحاديث التي وردت في باب الطاعة من قبيل الفتوى، ولم نتبين منه أو من غيره ما دلالة ذلك على وجوب العمل بتلك الأحاديث، وهل ينطبق عليها ما ينطبق على الفتوى من شروط المحدودية المكانية والزمانية.

من جهة أخرى تبدو الحاجة ملحة لدراسة الآيتين (59) و(83) من سورة النساء دراسة فقهية أصولية، تحدد دلالة الأمر بالطاعة في الآية الأولى، والموقف -بخصوص هذه الآية تحديداً- من الجدل الأصولي في ما إذا كان الأمر للوجوب أم الندب أم غيره، وتلك مسألة اكتفينا بالإشارة إليها في هذه الدراسة لعدم وجود مادة مباشرة تخدم هذا المبحث؛ أي انعكاس الجدل الأصولي في دلالة الأمر على الآية المذكورة.

تلك مسائل أعرضنا عنها -وعن غيرها- امتثالاً لقوله تعالى﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُواْ﴾ ولرسوخ اعتقادنا بأن ما توصلنا إليه في هذه الدراسة ليس هو الكلمة الفصل قطعاً.

قائمة المراجع

- ابن إبراهيم، أبو يوسف يعقوب. **كتاب الخراج**، بيروت: دار المعرفة، 1399هـ/ 1979م.
- ابن أبي الحديد، عز الدين عبد الحميد. **نهج البلاغة**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: دار إحياء الكتب العربية، ط2، 1967م.
- ابن أبي الربيع، شهاب الدين أحمد بن محمد. **سلوك المالك في تدبير الممالك**، تحقيق: عارف أحمد عبد الغني، دمشق: دار كنان، (د.ت.).
- ابن أبي الربيع، شهاب الدين أحمد بن محمد. **سلوك المالك في تدبير الممالك**، تحقيق وتعليق وترجمة: حامد عبد الله ربيع، القاهرة: مطابع دار الشعب، 1980م.
- ابن أبي العز الحنفي، صدر الدين أبو الحسن علي بن علاء الدين. **شرح العقيدة الطحاوية**، بيروت: المكتب الإسلامي، ط4، 1391م.
- ابن أحمد، عبد الله. **مسائل الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: زهير الشاويش، بيروت- دمشق: المكتب الإسلامي، ط3، 1988م.
- ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي. **الكامل في التاريخ**، تحقيق: أبو الفداء عبد الله القاضي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1987م.
- ابن الأمير الصنعاني، محمد بن إسماعيل. "منحة الغفار على ضوء النهار"، (حاشية) في: الجلال، الحسن بن أحمد. **ضوء النهار المشرق على صفحات الأزهار**، صنعاء: مجلس القضاء الأعلى، (د.ت.).
- ابن الأمير الصنعاني، محمد بن إسماعيل. **سبل السلام في شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام**، تحقيق: فواز أحمد زمرلي وإبراهيم محمد الحمل، بيروت: دار الكتاب العربي، 1985م.
- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي الحسن. **العلل المتناهية في الأحاديث الواهية**، تحقيق: خليل الميس، بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ.
- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي الحسن. **الموضوعات**، ضبط وتقديم وتحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، بيروت: دار الفكر، ط2، 1983م.

- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي الحسن. **مناقب الإمام أحمد بن حنبل،** تحقيق وتقديم وتعليق: عبد الله عبد المحسن التركي، مقابلة وتصحيح: علي محمد عمر، مصر: مكتبة الخانجي، 1979م.
- ابن الحجاج، أبو الحسين مسلم. **صحيح مسلم،** تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د.ت).
- ابن الصلاح، تقي الدين أبو عمر عثمان. **مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح،** تحثيق وتوثيق: عائشة عبد الرحمن، القاهرة: مطبعة دار الكتب، 1974م.
- ابن الطقطقى، أبو جعفر محمد بن علي بن طباطبا. **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية،** بيروت: دار صادر، 1966م.
- ابن القيم، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر. **إعلام الموقعين عن رب العالمين،** مراجعة وتقديم وتعليق: طه عبد الرؤف سعد، بيروت: دار الجيل، 1973م.
- ابن القيم، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر. **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية،** تحقيق: محمد جميل غازي، القاهرة: مطبعة المدني، (د.ت.).
- ابن الهمام، كمال الدين محمد. **المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة،** القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، 1317هـ.
- ابن أنس، مالك، **موطأ الإمام مالك،** تحقيق: تقي الدين الندوي، دمشق: دار القلم، 1991م.
- ابن باز، عبد العزيز عبد الله. **المعلوم من واجب العلاقة بين الحاكم والمحكوم،** الرياض: دار الإمام أحمد، (د.ت.).
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية،** تحقيق: علي بن محمد العمران، إشراف: بكر بن عبد الله أبو زيد، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 1429هـ.
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **مجموع الفتاوى،** جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه، القاهرة: دار الرحمة، (د.ت.).
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **منهاج السنة النبوية،** تحقيق: محمد رشاد سالم، د.م: مؤسسة قرطبة، 1406هـ.
- ابن جعفر، أحمد بن أبي يعقوب. **تاريخ اليعقوبي،** بيروت: دار صادر، 1992م.
- ابن جماعة، بدر الدين محمد بن إبراهيم. **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام،** بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م.
- ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد.أ **الإحسان بترتيب صحيح بن حبان،** ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، ضبط وتقديم: كمال يوسف الحوت، بيروت: دار الكتب العلمية، 1987م.

- ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد. **المعجم الصغير**، صححه وراجع أصوله: عبد الرحمن محمد عثمان، بيروت: دار الفكر، ط.2، 1981م.
- ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد. **الإصابة في تمييز الصحابة**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1328هـ.
- ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد. **تهذيب التهذيب**، الهند: دائرة المعارف النظامية، 1325هـ.
- ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد. **فتح الباري في صحيح البخاري**، القاهرة: دار الريان للتراث، 1987م.
- ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد، **فتح الباري بشرح البخاري**، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1959م.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد. **الإحكام في أصول الأحكام**، القاهرة: دار الحديث، 1404هـ.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، القاهرة: مكتبة الخانجي، (د.ت.).
- ابن حنبل، أحمد. **المسند**، شرح وفهرسة: أحمد محمد شاكر، القاهرة: دار الحديث، 1995م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. **تاريخ ابن خلدون (المقدمة)**، بيروت: مكتبة المدرسة، ودار الكتاب اللبناني، ط.2، 1993م.
- ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع الزهري. **الطبقات الكبرى**، بيروت: دار صادر، (د.ت.).
- ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله. **الإشارات والتنبيهات**، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ط.3، 1983م.
- ابن ضويان، إبراهيم بن محمد بن سالم. **منار السبيل في شرح الدليل**، تقديم: عبد الله بن عبد العزيز بن عقيل، تحقيق: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، الرياض: دار الصميعي، ط.2، 1420هـ.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. **رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار المسمى بحاشية ابن عابدين**، تحقيق وتخريج وتعليق: محمد صبحي حسن حلاق، عامر حسين، صحيح: مكتب التحقيق بدار إحياء التراث العربي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1998م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي، الأردن: دار النفائس، ط.2، 2001م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. **تفسير التحرير والتنوير**، تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، 1997م.

- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد. **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تحقيق وتعليق وتصحح: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط.2، 1982م
- ابن عبد السلام، العز. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، بيروت: مؤسسة الريان، ط.2، 1998م.
- ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله. **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**، دمشق: دار الفكر، ط.2، 1399هـ.
- ابن علي، زيد. **مسند الإمام زيد**، جمعه: عبد العزيز بن إسحاق البغدادي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1981م.
- ابن عياض، أبو الفضل عياض بن موسى، **إكمال المعلم لفوائد مسلم**، تحقيق: يحيى إسماعيل، المنصورة: دار الوفاء، 1998م.
- ابن قدامة المقدسي، موفق الدين عبد الله بن أحمد. **المغني والشرح الكبير**، بيروت: دار الفكر، 1984م.
- ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد. **لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد**، تحقيق: بدر بن عبد الله البدر، الكويت: الدار السلفية، 1406هـ.
- ابن قينة، عمر. **الرؤية الفكرية في الحاكم والرعية لدى ابن المقفع وابن العنابي والكواكبي**، عمان: دار أسامة للنشر والتوزيع، 2000م.
- ابن كثير. عماد الدين أبو الفداء إسماعيل. **البداية والنهاية**، تحقيق وتدقيق: أحمد أبو ملحم، علي نجيب عطوي، فؤاد السيد، مهدي ناصر الدين، علي عبد الساتر، القاهرة: دار الريان للتراث، 1988م.
- ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل. **تفسير القرآن العظيم**، تقديم: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، بيروت: دار المعرفة، ط.9، 1997م.
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني. **سنن ابن ماجه**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الفكر، (د.ت.).
- ابن منظور، محمد بن أحمد بن عيسى. **لسان العرب**، تحقيق: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، القاهرة: دار المعارف، ط.3، (د.ت.).
- ابن موسى، عياض أبو الفضل عياض. **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، ضبط وتصحيح: محمد سالم هاشم، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م.
- ابن نبي، مالك. **في مهب المعركة**، بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر، ط.4، 1991م.

- ابن نبي، مالك. **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، إشراف: ندوة مالك بن نبي، بيروت- دمشق: دار الفكر، ط (إعادة)، 2000م.
- أبو النصر، محمد عبد العظيم. **السلاجقة تاريخهم السياسي والعسكري**، القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2001م.
- أبو زهرة، محمد. **ابن تيمية.. حياته وعصره- آراؤه وفقهه**، القاهرة: دار الفكر العربي، 1991م.
- أبو زهرة، محمد. **أبو حنيفة.. حياته وعصره- آراؤه وفقهه**، القاهرة: دار الفكر العربي، 1991م.
- أبو زهرة، محمد. **أحمد بن حنبل.. حياته وعصره- آراؤه وفقهه**، القاهرة: دار الفكر العربي، (د.ت.).
- أبو زهرة، محمد. **الإمام زيد.. حياته وعصره- آراؤه وفقهه**، القاهرة: دار الفكر العربي، (د.ت.).
- أبو زهرة، محمد. **مالك.. حياته وعصره- آراؤه وفقهه**، القاهرة: دار الفكر العربي، (د.ت.).
- أبو سليمان، عبد الحميد أحمد (تقديم). **الأمة وأزمة الثقافة والتنمية**، القاهرة: دار السلام، 2007م.
- أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. **العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار "رؤية إسلامية"**، القاهرة: دار السلام، 2002م.
- أبو داود. سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرناؤط. محمد كامل قره بللي، دمشق: دار الرسالة العالمية، 2009م.
- الآجري، أبو بكر محمد بن الحسين. **الشريعة**، تحقيق: محمد حامد الفقيه، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م.
- أحمد، عبد العاطي محمد. **الفكر السياسي للإمام محمد عبده**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1978م.
- الإدريسي، عبد الواحد إدريس. **فقه الفتن دراسة في ضوء نصوص الوحي والمعطيات التاريخية لسلف الأمة**، الرياض: مكتبة دار المنهاج، 1428هـ.
- إسماعيل، صلاح. "دراسة المفاهيم من زاوية فلسفية"، **مجلة إسلامية المعرفة**، س2، عدد8، 1997م.
- إسماعيل، محمود. **الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع الهجري**، القاهرة: مكتبة الحرية الحديثة، ط.2، 1986م.
- إسماعيل، محمود. **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي**، الدار البيضاء: دار الثقافة، 1980م.

- الأسيري، عبد الرضا علي. "الإسلام في دساتير دول مجلس التعاون الخليجي"، **المجلة العربية للعلوم السياسية**، عدد13، شتاء 2007م.
- الأشعري، أبو الحسن. **الإبانة عن أصول الديانة**، تقديم وتحقيق وتعليق: فوقية حسين محمود، القاهرة: دار الأنصار، 1977م.
- الأشعري، أبو الحسن. **رسالة إلى أهل الثغر**، تحقيق ودراسة: عبد الله شاكر محمد الجنيدي، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحِكم، ط.2، 1422هـ/ 2002م.
- الأشعري، أبو الحسن. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت: المكتبة العصرية، ط.2، 1995م.
- الأصبهاني، أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك. **مشكل الحديث وبيانه**، تحقيق وتعلق: عبد المعطي أمين قلعجي، حلب: دار الوعي، 1982م.
- الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن مهران. **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، بيروت: دار الكتاب العربي، ط.4، 1405هـ.
- الأصفهاني، أبو الفرج. **مقاتل الطالبيين**، شرح وتحقيق: السيد أحمد صقر، بيروت: دار المعرفة، (د.ت.).
- الأصفهاني، الراغب. **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق: نديم مرعشلي، بيروت: دار الفكر، (د.ت.).
- الأفغاني، جمال الدين، وعبده، محمد. **العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى**، تحقيق: صلاح الدين البستاني، القاهرة: دار العرب، ط.3، 1993م.
- أفلاطون. **القوانين**، ترجمه من اليونانية إلى الإنجليزية: تيلور، ترجمه إلى العربية: محمد حسن ظاظا، القاهرة: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986م.
- الألباني، محمد ناصر الدين. **أسئلة وأجوبة في الحديث عن الدولة الإسلامية وحكم العمليات الفدائية**، تعليق: أبو عبد الرحمن عبد الله الموصلي، عمان: (د. ن.)، 2008م.
- الألباني، محمد ناصر الدين. **ضعيف الجامع الصغير وزيادته الفتح الكبير**، بيروت: المكتب الإسلامي، ط.3، 1990م.
- الألوسي، شهاب الدين. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د.ت.).
- أمين، أحمد. **ضحى الإسلام**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط7، (د.ت.).
- الأندلسي، أبو حيان محمد بن يوسف. **تفسير البحر المحيط**، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط.2، 1983م.
- الأندلسي، أحمد بن محمد بن عبد ربه. **العقد الفريد**، تحقيق: مفيد محمد قمحية، بيروت: دار الكتب العالمية، ط.3، 1987م.

- اومليل، علي. **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996م.
- أيبش، يوسف. **نصوص الفكر السياسي الإسلامي: الإمامة عند السنة**، بيروت: دار الطليعة، 1966م.
- الإيجي، عضد الدين أبو الفضل عبد الرحمن. **المواقف**، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، 1997م.
- بارندر، جفري. **المعتقدات الدينية لدى الشعوب**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة: عبد الغفار مكاوي، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط.2، 1996م.
- باشا، أحمد تيمور. **نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة**، بيروت: دار القادري، 1990م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. **الجامع الصحيح المختصر**، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت: اليمامة، دار ابن كثير، ط.3، 1987م.
- بدر الدين العيني، محمود بن أحمد. **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، بيروت: دار الفكر، د.ت.
- بدوي، عبد الرحمن. **مقالات الإسلاميين**، بيروت: دار العلم للملايين، 1997م.
- بدوي، محمد طه. **المنهج في علم السياسة**، الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث، 2000م.
- البغا، مصطفى ديب. **الجامع الصحيح المختصر**، اليمامة، بيروت: دار ابن كثير، ط.3، 1987م.
- البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد. **أصول الدين**، استانبول: مطبعة الدولة، 1346هـ/ 1928م.
- البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد. **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية**، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت، صيدا: المكتبة العصرية، 1995م.
- البغدادي، علاء الدين علي بن محمد(الخازن). **لباب التأويل في معاني التنزيل**، بيروت: دار الفكر، (د.ت.).
- البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود. **التهذيب في فقه الإمام الشافعي**، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م.
- البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود. **شرح السنة**، تحقيق: زهير الشاويش وشعيب الأرناؤط، بيروت : المكتب الإسلامي، ط.2، 1983م.
- البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود. **معالم التنزيل**، تحقيق وتخريج: محمد عبد

الله النمر، عثمان جمعة ضميرية، سليمان مسلم الحرش، الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط.4، 1997م.
- البلخي، أبو القاسم، وعبد الجبار، القاضي، والجشيمي، الحاكم. **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، كشف وتحقيق: فؤاد السيد، تونس: الدار التونسية للنشر، (د.ت.).
- بهنسي، أحمد فتحي. **التعزير في الإسلام**، القاهرة: مؤسسة الخليج العربي، 1988م.
- البوطي، محمد سعيد رمضان. **اللامذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية**، دمشق: دار الفارابي، 2005م.
- البيضاوي، ناصر الدين أبي سعيد. **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1988م.
- البيهقي. أبي بكر أحمد بن الحسين، **الجامع لشعب الإيمان**، حققه وراجع نصوصه وخرج أحاديثه: د. عبد العلي عبد الحميد حامد، الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، 1423هـ/ 2003م.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي. **السنن الكبرى**، بيروت: دار المعرفة، 1992م.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي. **مناقب الشافعي**، تحقيق: السيد أحمد صقر، القاهرة :مكتبة دار التراث، د.ت.
- الترابي، حسن. **التفسير التوحيدي**، بيروت: دار الساقي، 2004م.
- الترمذي، أبي عيسى محمد بن عيسى، الجامع الكبير، تحقيق: د. بشار عواد معروف، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996م.
- التونسي، خير الدين. **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تونس: مطبعة الدولة التونسية، 1283هـ/ 1867م.
- الثعالبي، محمد بن الحسن الحجوي. **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، عناية: أيمن صالح شعبان، بيروت: دار الكتب العلمية، 1995م.
- الجابري، محمد عابد. **العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.3، 1995م.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **البيان والتبيين**، تحقيق: المحامي فوزي عطوي، بيروت: دار صعب، 1968م.
- الجرجاني، الشريف علي بن محمد. **التعريفات**، تحقيق إبراهيم الأبياري، بيروت: دار الكتاب العربي، 1405هـ.
- الجرف، طعيمة، **نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم "دراسة مقارنة"**، القاهرة: دار النهضة العربية، 1978م.
- جريشة، علي. **المشروعية الإسلامية العليا**، المنصورة: دار الوفاء، ط.2، 1986م.

- جريشة، علي. **دعاة لا بغاة**، الكويت: دار البحوث العلمية، 1979م.
- الجصاص، أحمد بن علي الرازي. **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1405هـ.
- الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي الحسن. **الرد على المتعصب العنيد المانع من ذم يزيد**، تحقيق: هيثم عبد السلام محمد، بيروت: دار الكتب العلمية، 2005م.
- الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي الحسن. **تلبيس إبليس**، تحقيق: السيد الجميلي، بيروت: دار الكتاب العربي، 1985م.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد. **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، ط.3، 1984م.
- الجويني، أبو المعالي. **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق وتعليق: محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم عبد الحميد، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1369هـ/ 1950م.
- الجويني، أبو المعالي. **غياث الأمم في التياث الظلم "الغياثي"**، تحقيق ودراسة: مصطفى حلمي، فؤاد عبد المنعم أحمد، الإسكندرية: دار الدعوة للنشر والتوزيع، (د.ت.).
- الحائري، كاظم. **الإمامة وقيادة المجتمع**، طهران: مكتب آية الله السيد كاظم الحائري، 1995م.
- الحازمي، أبو بكر محمد بن موسى. **الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار**، تحقيق وتخريج وتعليق: عبد المعطي أمين قلعجي، باكستان: جامعة الدراسات الإسلامية، ط.2، 1989م.
- الحساسنة، حسن. **الحاكمية في الفكر الإسلامي**، الدوحة: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، سلسلة كتاب الأمة، س27، عدد 118، 1428هـ/ 2007م.
- حللي، عبد الرحمن. "استخدام علم الدلالة في فهم القرآن قراءة في تجربة الباحث الياباني Toshihiko Izutsu"، المؤتمر العلمي الأول "**التعامل مع النصوص الشرعية (القرآن والحديث) عند المعاصرين**"، الأردن، الجامعة الأردنية 1429هـ/ 2008م.
- حللي، عبد الرحمن. "المفاهيم والمصطلحات القرآنية: مقاربة منهجية"، **مجلة إسلامية المعرفة**، س9، عدد35، شتاء 1425هـ/ 2004م.
- حماد، نافذ حسين. **مختلف الحديث بين الفقهاء والمحدثين**، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 1993م.
- الحميري، عبد الملك بن هشام بن أيوب. **السيرة النبوية**، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، بيروت: دار الجيل، 1411هـ.

- الحنبلي، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن مفلح المقدسي. **الآداب الشرعية والمنح المرعية**، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، (د.ت.).
- الحنفي، زين الدين بن نجيم. **الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان**، تحقيق وتعليق: عبد العزيز محمد الوكيل، القاهرة: موسى الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، 1968م.
- الحنفي، زين الدين بن نجيم. **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، (د.م.): دار الكتاب الإسلامي، ط.2، (د.ت.).
- حوى، سعيد. **الإسلام**، مراجعه: وهبي سليمان الغاوجي، القاهرة، مكتبة وهبة، 1397هـ/ 1977م.
- حوى، سعيد. **فصول في الإمرة والأمير**، القاهرة: دار السلام، ط.2، 1994م.
- الخرشي، سليمان بن صالح. **تاريخ نجد من خلال كتاب الدرر السنية في الأجوبة النجدية**، لبنان: الدار العربية للموسوعات، 1427هـ/ م2007م.
- الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم. **معالم السنن**، بيروت: المكتبة العلمية، ط.2، 1401هـ/ 1981م.
- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت. **الكفاية في علم الرواية**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1988م.
- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت. **تاريخ بغداد**، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م.
- الخطيب، محمد عجاج. **السنة قبل التدوين**، القاهرة: مكتبة وهبة، 1963م.
- خليفة، حاجي. **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، بيروت: دار الفكر، 1982م.
- الخميني، آية الله. **الحكومة الإسلامية**، الطبعة الثانية، بيروت، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، 2008م.
- الدارقطني. علي بن عمر، سنن الدارقطني، تحقيق: شعيب الأرناؤط وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2004م.
- دانكان، جان ماري. **علم السياسة**، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1992م.
- دبوس، صلاح الدين. **الخليفة توليته وعزله إسهام في النظرية الدستورية الإسلامية مقارنة بالنظم الدستورية الغربية**، الإسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، (د.ت.).
- الدسوقي، شمس الدين الشيخ محمد عرفة. **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، (وبهامشه) شرح للعلامة سيدي الشيخ محمد عليش، (د.م.): دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، (د.ت.).

- الدميجي، عبد الله بن عمر. **الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة**، الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط.2، 1409هـ.
- الدهلوي، شاه ولي الله. **الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، بيروت: دار النفائس، 1404هـ.
- دوفرجيه، موريس. **علم اجتماع السياسة**، ترجمة: سليم حداد، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط.2، 2001م.
- الدينوري، ابن قتيبة. **الإمامة والسياسة**، تعليق: خليل المنصور، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م.
- الدينوري، ابن قتيبة. **تأويل مختلف الحديث**، ضبط وتصحيح: محمد زهري النجار، بيروت: دار الجيل، 1973م.
- الدينوري، ابن قتيبة. **عيون الأخبار**، القاهرة: مكتبة دار الكتب المصرية، 1925م.
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، بيروت: دار الكتاب العربي، 1989م.
- الرازي، فخر الدين. **التفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (د.ت.).
- الرازي، فخر الدين. **المحصول في علم الأصول**، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1400هـ.
- الرازي، محمد بن أبي بكر. **مختار الصحاح**، تحقيق: محمود خاطر، بيروت: مكتبة لبنان، طبعة جديدة، 1415هـ/ 1995م.
- رضا، محمد رشيد. **الخلافة أو الإمامة العظمى**، (ملحق في): كوثراني، وجيه. **الدولة والخلافة في الخطاب العربي أبان الثورة الكمالية في تركيا .. دراسة ونصوص**، بيروت: دار الطليعة، 1996م.
- رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973م.
- رويس، جوزايا. **فلسفة الولاء**، ترجمة: أحمد الأنصاري، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، 2002م.
- الريس، محمد ضياء الدين. **النظريات السياسية الإسلامية**، القاهرة: مكتبة دار التراث، ط7، (د.ت.).
- الزبيدي، محمد بن محمد. **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: مجموعة من المحققين، الرياض: دار الهداية، (د.ت).
- الزرقاني، عبد الباقي. **شرح الزرقاني على مختصر سيدي خليل**، بيروت: دار الفكر، 1978م.

- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله. **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: دار المعرفة، 1391م.
- الزمخشري، أبو القاسم محمد بن عمر. **أساس البلاغة**، بيروت: دار صادر، 1997م.
- الزمخشري، أبو القاسم محمد بن عمر. **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، شرحه وضبطه وراجعه: يوسف الحمادي، القاهرة: مكتبة مصر، (د.ت.).
- الزيلعي، جمال الدين أبو محمد الحنفي. **نصب الراية لأحاديث الهداية**، اعتنى به: أيمن صالح شعبان، القاهرة: دار الحديث، ط.1، 1995م.
- الزيلعي، فخر الدين بن عثمان بن علي. **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، (وعليه حاشية) شهاب الدين أحمد الشلبي على شرح تبيين الحقائق، مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، 1313هـ.
- السباعي، مصطفى. **السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، القاهرة: مكتبة دار العروبة، 1961م.
- سباين، جورج. **تطور الفكر السياسي**، ترجمة: حسن جلال العروسي، القاهرة- نيويورك: دار المعارف، مؤسسة فرانلكين للطباعة والنشر، ط.4، 1971م.
- سراج، محمد أحمد. **نظرات عامة في تاريخ الفقه الإسلامي تطوره تأثيره في القوانين الغربية "قضية تطبيقية"**، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1990م.
- السرخسي، شمس الدين محمد بن احمد بن سهل. **المبسوط**، بيروت: دار المعرفة، ط.3، 1978م.
- السوسوة، عبد المجيد محمد. "السياق وأثره في دلالات الألفاظ "دراسة أصولية""، **مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية**، س23، عدد74، سبتمبر 2008م.
- السيد، رضوان. **الأمة والجماعة والسلطة دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي**، بيروت: دار اقرأ، 1984م.
- السيد، محمد صالح محمد. **مدخل إلى علم الكلام**، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2001م.
- السيوطي، جلال الدين. **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر: الهيئة العامة للكتاب، 1974م.
- السيوطي، جلال الدين. **الدر المنثور**، بيروت: دار الفكر، 1993م.
- السيوطي، جلال الدين. **تاريخ الخلفاء**، بيروت: دار الجيل، ط.2، 1994م.
- السيوطي، جلال الدين. **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط.2، 1989م.

- السيوطي، جلال الدين. **شرح سنن النسائي**، بيروت: دار الجيل، (د.ت.).
- السيوطي، جلال الدين. **لباب النقول في أسباب النزول**، بيروت: دار إحياء العلم، ط.4، 1983م.
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد. **الاعتصام**، الإسكندرية: دار عمر بن الخطاب للطباعة والنشر والتوزيع، (د.ت.).
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد. **الموافقات في أصول الشريعة**، شرح: عبد الله دراز، ضبط وترقيم ووضع تراجمه: محمد عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، (د.ت.).
- الشافعي، محمد بن إدريس. **الأم**، تحقيق: أحمد بدر الدين حسون، (د.م.): دار قتيبة، 1996م.
- الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، القاهرة: مكتبة دار التراث، ط.2، 1979م.
- شاكر، أحمد محمد. **الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث لابن كثير**، مصر: مكتبة السنة، لبنان: دار ابن كثير، 1994م.
- شاكر، أحمد محمد. **كلمة الحق**، تقديم وترجمة: عبد السلام محمد هارون، د.م: مكتبة السنة، (د.ت.).
- الشاوي، توفيق. **الشورى أعلى مراتب الديمقراطية**، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1994م.
- الشاوي، توفيق. **فقه الشورى والاستشارة**، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 1412هـ/ 1992م.
- شتراير، جوزيف. **الأصول الوسيطة للدولة الحديثة**، ترجمة: محمد عيتاني، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، (د.ت.).
- شريعتي، علي. **النباهة والاستحمار**، لبنان: الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، 1984م.
- شلتوت، محمود. **الإسلام عقيدة وشريعة**، القاهرة: دار الشروق، ط.12، 1983م.
- شلتوت، محمود. **من توجيهات الإسلام**، القاهرة: دار القلم، ط.3، 1966م.
- الشنقيطي، محمد الأمين. **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، بيروت: عالم الكتب، (د.ت.).
- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد. **الملل والنحل**، تحقيق: محمد سيد كيلاني، بيروت: دار المعرفة، 1404هـ.
- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد. **نهاية الإقدام في علم الكلام**، بيروت: دار الكتب العلمية، 2004م.

- الشوايثي، سليمان. **واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية**، طرابلس: الدار العربية للكتاب، 1993م.
- شوفاليه، جان جاك. **تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية**، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط.4، 1998م.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله. **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، تحقيق وتخريج: عبد الرحمن عميرة، وضع فهارسه وشارك في تخريج أحاديثه: لجنة التحقيق والبحث العلمي بدار الوفاء، المنصورة: دار الوفاء، 1415هـ/ 1994م.
- الشوكاني، محمد بن علي. **السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**، تحقيق: محمود إبراهيم زيد، بيروت: دار الكتب العلمية، 1985م.
- الشوكاني، محمد بن علي. **الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة**، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، القاهرة: مكتبة السنة المحمدية، (د.ت.).
- الشوكاني، محمد بن علي. **نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار**، بيروت: دار الكتب العلمية، (د.ت.).
- الشيرازي، محمد الحسيني. **تقريب القرآن إلى الأذهان**، بيروت: مؤسسة الوفاء، 1980م.
- صافي، لؤي. **العقيدة والسياسة معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط.2، 1998م.
- صديقي، كليم. **التوحيد والتفسيخ بين سياسات الإسلام والكفر**، ترجمة: ظفر الإسلام خان، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ط.2، 1405هـ/ 1985م.
- الصلابي، علي محمد. **الحركة السنوسية في ليبيا**، الأردن: دار البيارق، 1999م.
- الصلاحات، سامي محمد، **معجم المصطلحات السياسية في تراث الفقهاء**، هيرندن- القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتبة الشروق الدولية، 2006م.
- الطبراني. أبي القاسم سليمان بن أحمد، **المعجم الكبير**، حققه وخرّج أحاديثه: حمدي عبدالمجيد السلفي، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، (د.ت).
- الطبراني. سليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي الشامي، **المعجم الصغير**، تحقيق: محمد شكور محمود، بيروت: المكتب الإسلامي. عمان: دار عمار للنشر والتوزيع، 1985م.
- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد. **المعجم الأوسط**، تحقيق: قسم التحقيق بدار الحرمين، القاهرة: دار الحرمين، 1995م.
- الطبري، عبد الله بن محمد بن أبي بكر. **الرياض النضرة في مناقب العشرة**، تحقيق:

عيسى عبد الله محمد مانع الحميري، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط.1، 1996م.

- الطبري، محمد ابن جرير. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، بيروت: دار الفكر، 1984م.
- الطبري، محمد بن جرير. **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار المعارف، ط.4، (د.ت.).
- الطبطبائي، محمد حسين. **الميزان في تفسير القرآن**، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1991م.
- الطرسوسي، نجم الدين. **تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك**، تحقيق ودراسة: رضوان السيد، بيروت: دار الطليعة، 1992م.
- الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد. **سراج الملوك**، تحقيق: جعفر البياتي، لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 1990م.
- الطهطاوي، رفاعة رافع. **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993م.
- الطهطاوي، رفاعة رافع. **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**، مصر: مطبعة شركة الرغائب، ط.2، 1330هـ/ 1912م.
- الطوفي، نجم الدين سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم. **رسالة في رعاية المصالح**، تحقيق وتعليق: عبد الرحيم أحمد السايح، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1993م.
- عبد الباقي، أحمد. **معالم الحضارة العربية في القرن الثالث الهجري**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991م.
- عبد الجليل، منقور. **علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي**، دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2001م.
- عبد الخالق، فريد. **في الفقه السياسي الإسلامي الشورى العدل المساواة مبادئ دستورية**، القاهرة: دار الشروق، ط.2، 2007م.
- عبد الخالق، نيفين. **المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي**، القاهرة: مكتبة الملك فيصل الإسلامية، 1985م.
- عبد الفتاح، سيف الدين. **التجديد السياسي والواقع العربي المعاصر "رؤية إسلامية"**، القاهرة: مكتبة نهضة مصر، 1989م.
- عبد المنعم، محمود عبد الرحمن. **معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية**، القاهرة: دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، (د.ت.).
- العبدري، أبو عبد الله. **التاج**، (على هامش): الحطاب، أبو عبد الله محمد بن

محمد المغربي. **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، دمشق: دار الفكر، ط.2، 1978م.

- عبده، محمد. **الإسلام بين العلم والمدنية**، مصر: دار الهلال، 1983م.
- عبده، محمد. **رسالة التوحيد**، تحقيق: محمد أبو رية، القاهرة: دار المعارف، ط.6، (د.ت.).
- العثماني، سعد الدين. "تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم بالإمامة الدلالات المنهجية والتشريعية"، **مجلة إسلامية المعرفة**، س6، عدد24، 20012م.
- العجلوني، إسماعيل بن محمد. **كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**، تصحيح وتعليق: أحمد القلاش، بيروت : مؤسسة الرسالة، ط.3، 1983م.
- العراقي، زين الدين أبي الفضل عبد الرحيم. **طرح التثريب في شرح التقريب**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د.ت.).
- علي، محمد كرد. **رسائل البلغاء**، مصر: دار الكتب العربية الكبرى، 1913م.
- العمادي، أبو السعود محمد بن محمد بن مصطفى. **إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1999م.
- عمارة، محمد. **الإسلام وفلسفة الحكم**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط.2، 1979م.
- عمارة، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1983م.
- عمارة، محمد. **الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية**، القاهرة: دار الشروق، ط.2، 2007م.
- عمارة، محمد. **الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري**، القاهرة: دار الشروق، ط.2، 1997م.
- عمر، سباهتش. "التحولات السياسية في عهد معاوية بن أبي سفيان: دراسة لطبيعة العلاقات بين القيادتين السياسية والعلمية"، **مجلة إسلامية المعرفة**، س6، عدد20، ربيع 1421هـ/ 2000م.
- العنسي، أحمد بن قاسم. **التاج المذهب لأحكام المذهب شرح متن الأزهار في فقه الأئمة الأطهار**، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، (د.ت.).
- العوا، محمد سليم. **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**، القاهرة: دار الشروق، ط.3، 2008م.
- عودة، عبد القادر. **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، القاهرة: المختار الإسلامي للطباعة والشر والتوزيع، ط.3، 1978م.

- عودة، عبد القادر. **التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط.6، 1985م.
- العيني، أبو محمد محمود بن أحمد. **البناية في شرح الهداية**، تصحيح: المولوي محمد عمر الشهير بناصر الإسلام الرامفوري، بيروت: دار الفكر، 1980م.
- غالي، بطرس بطرس، وعيسى، محمود خيري. **المدخل في علم السياسة**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1988م.
- الغزالي، أبو حامد. **إحياء علوم الدين**، تقديم وتعليق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الصفا، 2003م.
- الغزالي، أبو حامد. **الاقتصاد في الاعتقاد**، شرح وتحقيق وتعليق: إنصاف رمضان، دمشق- بيروت: دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، 2003م.
- الغزالي، أبو حامد. **المستصفى في علم الأصول**، تصحيح: محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية 1996م.
- الغزالي، أبو حامد. **المستصفى من علم الأصول**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط.3، 1993م.
- الغزالي، أبو حامد. **فضائح الباطنية**، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الكويت: مؤسسة دار الكتب الثقافية، (د.ت.).
- الغزالي، محمد. **الإسلام والاستبداد السياسي**، القاهرة: نهضة مصر، 1997م.
- الغزالي، محمد. **مشكلات في طريق الحياة الإسلامية**، قطر: رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية، 1402هـ.
- غيرو، بيار. **علم الدلالة**، ترجمة: أنطوان أبو زيد، بيروت- باريس: منشورات عويدات، 1986م.
- الفاسي، علال. **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط5، 1993م.
- الفراء، محمد بن الحسين بن محمد. **الأحكام السلطانية**، تصحيح وتعليق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م.
- الفراء، محمد بن الحسين بن محمد. **المعتمد في أصول الدين**، تحقيق وتقديم: وديع زيدان حداد، بيروت: دار المشرق، 1986م.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد. **كتاب العين**، تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، بيروت: دار ومكتبة الهلال، (د.ت.).
- الفنجري، أحمد شوقي. **كيف نحكم بالإسلام في دولة عصرية**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م.
- الفوزان، عبد الله بن فوزان بن صالح. **مختلف الحديث عند الإمام أحمد رحمه الله جمعا ودراسة**، الرياض: مكتبة دار المنهج، 1428هـ.

- الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. **القاموس المحيط**، بيروت: مؤسسة الرسالة، (د.ت.).
- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي. **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي**، بيروت: المكتبة العلمية، (د.ت.).
- القاري، الملا علي. **الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة**، تحقيق: محمد الصباغ، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1971م.
- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، عناية: عبد الفتاح أبو غدة، حلب- بيروت: مكتب المطبوعات الإسلامية، ط.2، 1995م.
- القرضاوي، يوسف. **مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**، القاهرة: مكتبة وهبة، ط.3، 1997م.
- القرضاوي، يوسف. **من فقه الدولة في الإسلام**، القاهرة: دار الشروق، ط.3، 2001م.
- القرطبي، أبو العباس ضياء الدين أحمد بن عمر. **المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**، تحقيق وتعليق وتقديم: محي الدين ديب مستور، يوسف علي بديوي، أحمد محمد السيد، محمود إبراهيم بذال، دمشق- بيروت: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، 1996م.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر. **الجامع لأحكام القرآن**، القاهرة: دار الشعب، (د.ت.).
- القزويني، أحمد بن فارس بن زكريا. **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، بيروت: دار الجيل، (د.ت.).
- قطب، سيد. **معالم في الطريق**، القاهرة: دار الشروق، ط.6، 1979م.
- قلعه جي، محمد رواس. **موسوعة فقه الحسن البصري**، بيروت: دار النفائس، ط.2، 1989م.
- القنوجي، صديق بن حسن. **أبجد العلوم**، تحقيق: عبد الجبار زكار، بيروت: دار الكتب العلمية، 1978م.
- كاسيرر، أرنست. **الدولة والأسطورة**، ترجمة: أحمد حمدي محمود، القاهرة: وزارة الثقافة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975م.
- الكراعين، أحمد نعيم. **علم الدلالة بين النظر والتطبيق**، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1993م.
- الكفوي، أبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني. **الكليات**، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، ط.2، 1992م.

- الكليني، محمد بن يعقوب. **الكافي**، صحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، بيروت: دار الأضواء، 1985م.
- الكواكبي، عبد الرحمن. **أم القرى مؤتمر النهضة الإسلامية الأول**، دراسة وتحقيق: محمد جمال الطحان، دمشق: الأوائل للنشر والتوزيع، 2002م.
- الكواكبي، عبد الرحمن. **طبائع الاستبداد**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة لكتاب، 1993م.
- المؤمن، علي. **الإسلام والتجديد رؤى في الفكر الإسلامي المعاصر**، بيروت: دار الروضة، 2000م.
- المالقي، أبو القاسم بن رضوان. **الشهب اللامعة في السياسة النافعة**، تحقيق: علي سامي النشار، الدار البيضاء: دار الثقافة، 1984م.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب. **أدب الدنيا والدين**، تحقيق: محمد فريد، القاهرة: المكتبة التوفيقية، (د.ت.).
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب. **أدب الوزير المعروف بقوانين الوزارة وسياسة الملك**، تصحيح: حسن الهادي حسين، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط.2، 1994م.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1978م.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب. **الحاوي الكبير**، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، بيروت: دار الكتب العلمية، 1994م.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب. **النكت والعيون تفسير الماوردي**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1992م.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب. **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملوك وسياسة الملك**، تحقيق: محمد هلال السرحان، حسن الساعاتي، بيروت: دار النهضة العربية، 1981م.
- المباركفوري، محمد عبد الرحمن بن بهادر. **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي**، صحيح وإشراف: عبد الوهاب عبد اللطيف، المدينة المنورة: المكتبة السلفية "محمد عبد المحسن الكتبي"، ط.2، 1963م.
- مجموعة مؤلفين، **المعجم الوسيط**، تحقيق: مجمع اللغة العربية، استنبول: دار الدعوة، ط.3، (د.ت.).
- مجموعة من المؤلفين، **الدين في المجتمع العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الجمعية العربية لعلم الاجتماع، 1990م.

- مجموعة من المؤلفين، **تجديد الفكر الإسلامي**، الرياض: مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود، 1989م.
- مجموعة من المؤلفين، **نهر الذكريات المراجعات الفقهية للجماعات الإسلامية**، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، 2003م.
- المحاسبي، الحارث بن أسد بن عبد الله، **المكاسب .. الرزق الحلال وحقيقة التوكل على الله**، دراسة وتحقيق: محمد عثمان الخشت، القاهرة: مكتبة القرآن، (د.ت.).
- محسن، نجاح. **الفكر السياسي عند المعتزلة**، القاهرة: دار المعارف، (د.ت.).
- المحلي، حميد بن أحمد بن محمد. **الحدائق الوردية في مناقب الأئمة الزيدية**، تحقيق: المرتضى بن زيد المحطوري، صنعاء: مكتبة مركز بدر للطباعة والنشر والتوزيع، ط.2، 2002م.
- مدكور، محمد سلام. **معالم الدولة الإسلامية**، الكويت: مكتبة الفلاح، 1983م.
- المرتضى، أحمد بن يحيى. **البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار**، تصحيح: القاضي عبد الله بن عبد الكريم الجرافي، إشراف ومراجعة: عبد الله محمد الصديق، عبد الحفيظ سعد عطية، مصر: مكتبة الخانجي، 1949م.
- المرتضى، أحمد بن يحيى. **المنية والأمل في شرح الملل والنحل**، تحقيق: محمد جواد مشكور، بيروت: دار الندى، ط.2، 1990م.
- المرتضى، أحمد بن يحيى. **شرح الأزهار**، صنعاء: مكتبة غمضان، 1401هـ.
- المرتضى، أحمد بن يحيى. **طبقات المعتزلة**، تحقيق: سوسنه ديفلد- فلزر، بيروت: دار فرانز شتاينر، ط.2، 1987م.
- المرداوي، علي بن سليمان. **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، تحقيق: أبي عبد الله محمد حسن الشافعي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م.
- المسعودي، علي بن الحسين. **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، اختار النصوص وقدم لها وعلق عليها: قاسم وهي، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1988م.
- المطيري، حاكم. **الحرية أو الطوفان دراسة موضوعية للخطاب السياسي الشرعي ومراحله التاريخية**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسا والنشر، 2003م.
- المعتزلي، أبو الحسين عبد الرحيم بن عثمان الخياط. **كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد**، تقديم وتحقيق وتعليق: نيبرج، بيروت- دمشق: دار قابس، 1986م.
- المقبلي، صالح بن مهدي. "الأرواح النوافح آثار إيثار الآباء والمشايخ"، (وهو ذيل كتاب): **العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ**، القاهرة: مطبعة مصر، 1328هـ.

- المقدسي، بهاء الدين عبد الرحمن بن إبراهيم. **العدة شرح العمدة**، بيروت: دار المعرفة، (د.ت.).
- المناوي، زين الدين محمد عبد الروؤف. **التوقيف على مهمات التعاريف**، تحقيق: محمد رضوان الداية، بيروت- دمشق: دار الفكر المعاصر، دار الفكر، ط.1، 1410هـ.
- المنتظري، حسين علي. **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية**، إيران: المركز العالمي للدراسات الإسلامية، ط.2، 1409هـ.
- المهدي، الصادق. **العقوبات الشرعية وموقعها من النظام الاجتماعي الإسلامي**، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1987م.
- المودودي، أبو الأعلى. **الخلافة والملك**، تعريب: أحمد إدريس، الكويت: دار القلم، ط.1، 1978م.
- المودودي، أبو الأعلى. **تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم**، لبنان: دار الفكر الحديث، ط.2، 1967م.
- المودودي، أبو الأعلى. **حول تطبيق الشريعة الإسلامية في العصر الحاضر**، ترجمة: خليل أحمد الحامدي، الرياض: مكتبة الرشد، 1983م.
- المودودي، أبو الأعلى. **نظرية الإسلام السياسية**، القاهرة: مكتبة اقرأ، (د.ت.).
- الندوي، أبو الحسن. **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**، المنصورة: مكتبة الإيمان، (د.ت.).
- النسائي، أبي عبدالرحمن أحمد بن شعيب بن علي، **سنن النسائي**، حكم على أحاديثه وآثاره وعلّق عليه: العلامة المحدث محمد ناصر الدين الألباني، اعتنى به: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط 3، الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1429هـ - 2008م.
- النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود **تفسير النسفي**، دمشق: دار إحياء الكتب العربية، (د.ت.).
- النشار، علي سامي. **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، بيروت: دار النهضة العربية، 1984م.
- النعمان، أبو حنيفة. **الفقه الأكبر**، شرح: الملا علي القاري الحنفي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1979م.
- النقيب، خلدون حسن. **الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر دراسة بنائية مقارنة**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.2، 1996م.
- النووي، محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف. **روضة الطالبين وعمدة المتقين**، إشراف: زهير الشاويش، بيروت- دمشق- عمان: المكتب الإسلامي، ط.3، 1991م.

- النووي، محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف. **شرح صحيح مسلم**، مصر: الطبعة المصرية ومكتبتها، (د.ت.).
- الهضيبي، حسن. **دعاة لا قضاة: أبحاث في العقيدة الإسلامية ومنهج الدعوة إلى الله**، القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية، 1977م.
- هلال، علي الدين، ومسعد، نيفين، **النظم السياسية العربية قضايا الاستمرار والتغيير**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000م.
- الهمداني، عبد الجبار بن أحمد. **الأصول الخمسة المنسوب إلى القاضي عبد الجبار بن أحمد الأسد آبادي**، تحقيق وتقديم: فيصل بدير عون، الكويت: جامعة الكويت، 1998م.
- الهمداني، عبد الجبار بن أحمد. **المغني في أبواب العدل والتوحيد**، تحقيق: أبو العلا عفيفي، مراجعة: إبراهيم مدكور، إشراف: طه حسين، مصر: دار الكتب المصرية، 1382هـ/ 1962م.
- الهمداني، عبد الجبار بن أحمد. **شرح الأصول الخمسة بتعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم**، تحقيق وتقديم: عبد الكريم عثمان، القاهرة: مكتبة وهبة، 1988م.
- وات، مونتغمري. **الفكر السياسي الإسلامي "المفاهيم الأساسية"**، ترجمة: صبحي حديدي، بيروت: دار الحداثة، 1979م.
- الواحدي، علي بن احمد بن محمد. **أسباب النزول**، بيروت: عالم الكتب، (د.ت.).
- الوادعي، مقبل بن هادي. **الصحيح المسند من أسباب النزول**، بيروت: دار ابن حزم، ط.2، 1994م.
- الوزير، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم. **الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم**، الرياض: الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، 1203هـ/ 1983م.
- الوستاني اللآبي، محمد بن خليفة. **إكمال إكمال المعلم**، ضبط وتصحيح: محمد سالم هاشم، بيروت: دار الكتب العلمية، 1994م.
- الوستاني اللآبي، محمد بن خليفة، وبن يوسف السنوسي، أبو عبد الله محمد بن محمد. **شرح صحيح مسلم**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1994م.

كشّاف الأعلام والمصطلحات

